José Pablo Feinmann

¿Qué es la filosofía?

prometeo
libros

Feinmann, José Pablo
Qué es la filosofía? - 1a ed. - Buenos Aires: Prometeo Libros, 2006.
254 p.; 21x15 cm.

ISBN 987-574-088-8

1. Filosofía. I. Título
CDD 100

Av. Corrientes 1916 (C1045AAO), Buenos Aires
Tel.: (54-11) 4952-4486/8923 / Fax: (54-11) 4953-1165
e-mail: info@prometeolibros.com
http.www.prometeolibros.com

J. E. Uriburu 1345, piso 1°, Buenos Aires
e-mail: fcpa@fibertel.com.ar

Desgrabación: Romina Vázquez
Coordinación: Ricardo Álvarez

Diseño y Diagramación: R&S

ISBN: 987-574-088-8
Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Índice

Advertencia preliminar

Este libro recoge las desgrabaciones de las doce reuniones de un curso impartido bajo el título «¿Qué es la filosofía?» por invitación de la Fundación Centro Psicoanalítico Argentino en la primera mitad del año 2005, en la Ciudad de Buenos Aires. He renunciado a corregir el texto porque ello hubiera supuesto su total reescritura, y porque he querido, no sin alguna premeditación y alevosía, preservar su oralidad e improvisación. Esta circunstancia me obliga a solicitar al lector que intente disimular las reiteraciones, imprecisiones, ambigüedades y otras malas yerbas que advierta. Pero he dado en creer que estos ripios pueden estar compensados por cierta espontaneidad y entusiasmo que, creo, son más propios de la charla que del texto. Platón, sin lugar a dudas un gran escritor, ha manifestado alguna vez su paradójica preocupación respecto de la escritura y su relación de inferioridad respecto del lenguaje hablado. Trató de paliar las deficiencias de aquélla mediante la ficción del diálogo. Con menos talento, obviamente, yo he optado por presentar aquí una reproducción de mis charlas con la esperanza secreta y acaso, en el fondo, inconfesable, de que el lector, a través de ellas, oiga mi voz.

José Pablo Feinmann
Bs. As. 2006

Lo que tiene de particular el programa que armé –y acá la palabra 'armar' está bien, tiene mucho sentido, porque éste es un programa cuidadosamente armado– es que está basado un poco en algunas características de la *novela policial. En preguntas tales como* "¿qué es la filosofía?", o "¿qué es tal o cual cosa?", si las seguimos seriamente, antes o después derivamos del qué al *quién*, y así llegamos a la pregunta clave de la novela policial clásica, la novela policial de enigma, que es "¿quién lo hizo?". Esto es lo que define a la novela policial clásica: quién lo hizo, o sea, quién es el asesino. Acá de entrada sabemos quién es el asesino. El asesino es la filosofía. La filosofía es un asesino serial y de gran magnitud. Vamos a mostrar que, a partir de Descartes sobre todo, hay una obsesión filosófica por provocar ya sea destrucciones, deconstrucciones, destotalizaciones o directamente muertes. Nosotros vamos a ver brevemente el sujeto cartesiano, a esa posición del hombre como centralidad y, consecuentemente, la muerte de Dios como centralidad. En Nietzsche, el anuncio de la muerte de Dios lo muestra explícitamente como el supuesto metafísico sobre el cual ya es imposible basarse. Y después vamos a ver las distintas muertes que han estado muy de moda en los últimos treinta años de la filosofía. Ustedes saben, ciertamente, que desde el triunfo del neoliberalismo y la caída del muro, murieron montones de cosas: murieron los grandes relatos, murió la historia (al menos para Fukuyama), murió por supuesto el comunismo, murió la revolución, murieron las ideologías, murieron las utopías. Según la gran propuesta que hizo Foucault en su libro *Las palabras y las cosas*, murió el hombre. O está por morir. Ahora, por supuesto, esto suena un poco provocador... y en realidad Foucault lo dijo precisamente porque sonaba provocador. Tenemos que incorporar el sentido de la provocación a la filosofía. Y digamos, entonces, que cada filósofo que viene lo hace para matar a los anteriores. En realidad esto es muy humano y muy legítimo: también cada generación que viene lo hace para superar a la anterior o para matarla, en cierto sentido al menos. Claro que, a pesar de tantas muertes, hay una gran unidad de todos modos en la historia de la filosofía, pero esa unidad no es lineal y tenemos que ir rastreándola.

Lo primero que vemos entonces como resaltado en este programa es que en principio define a la filosofía como un asesino serial. Lo que nos lleva entonces, como dije, al terreno de la novela policial y, de modo inmediato, a la necesidad imperiosa de definir qué es un asesino serial, para que sepamos por qué llamamos a la filosofía así. Este tema es uno de los más filosóficos que voy a tomar seguramente a lo largo del curso: qué es un asesino serial.

Las filosofías académicas norteamericanas que más éxito han tenido en los últimos años son las de los filósofos deconstructivistas, que se basan en Jacques Derrida, quien se basa a su vez en Heidegger. Más precisamente en *¿Qué es filosofía?*, un texto de Heidegger de los años '50... Simplemente acá voy a mencionar un párrafo de esa obra de Heidegger, donde remite a un parágrafo de su libro de 1927, *Ser y tiempo*, al parágrafo séptimo, donde aparece el concepto de destrucción, que es de donde los deconstructivistas van a tomar y van a armar las filosofías de la deconstrucción. Vamos a ver este camino hacia dónde lleva.

Hay dos maneras de exponer algo: o sorprender o anticipar el final y crear la angustia de cómo vamos a llegar a él. Esto último es lo que hacía Alfred Hitchcock, que decía: el suspenso es que hay dos hombres hablando y una bomba bajo la mesa, que va a explotar dentro de diez minutos. Si yo los enfoco –dice Hitchcock, que sabía mucho de esto– y de pronto hago explotar la bomba y vuelan los dos tipos, causo en el espectador un impacto formidable, una gran sorpresa y un *shock*. Pero si le hago saber al espectador que debajo hay una bomba y subo la cámara, y mientras tanto estos dos personajes hablan de todas las infinitas banalidades del mundo, nos vamos a angustiar muchísimo más, porque vamos a ver el patetismo, digamos, de los últimos minutos de dos personas que están por morir y hablan por ahí, no sé, del cultivo de orquídeas o algo así.

Entonces, los términos *deconstrucción* y *destrucción* los tomo muy especialmente para remitirme a Jack el Destripador, que es una figura central en este curso, aunque no esté en el programa, porque tal vez, si lo ponía, muchos podían decir: cómo vamos a hacer un programa de filosofía donde figura Jack el Destripador. Pero Jack el Destripador, ante todo, es el creador de una frase analítica fundamental, que es: vamos por partes.

Bueno, Heidegger en *¿Qué es la filosofía?* dice: "El término *Destruktion* no se refiere a aniquilar, sino a desmontar, desmantelar". Nada más que esto por ahora: el término *destrucción*, según Heidegger, alude a desmontar o desmantelar, con lo cual está anticipando el término *deconstrucción*, que va a significar algo muy, muy parecido a lo que dice Heidegger. Si el término *destrucción* fuera aniquilar, sería simplemente matar, pero, en realidad, el término *destrucción* significa deconstruir. Deconstruir es desconstruir para poder después, en todo caso, volver a construir y reconstruir. En todo caso, hay algunos filósofos que lo hacen, otros que no y que encuentran en la fragmentación infinita, en la interpretación infinita, en el preguntar infinito, el sentido de la filosofía.

También quiero aclarar que no es casual que el curso esté estructurado con una pregunta, porque quizás estemos diciendo desde ya que el sentido final de la filosofía es preguntar más que responder. Con lo cual es bueno avisar que este curso no va a curar a nadie ni va a dar respuestas ni va a tranquilizar angustias. Al contrario, se propone crearlas, por lo cual no nos vamos a sumir a esa corriente curativa de la filosofía que se despliega en estos tiempos tan insustanciales. Si hay que tomar prozak, tomen prozak, porque hay cosas que Platón decididamente no cura, y el que lo pretenda es un mentiroso, pero un envidiable mentiroso: ese hombre que escribió ese libro ("Más Platón y menos prozak") ha vendido millones de ejemplares, y en ese sentido, ciertamente, lo envidio: yo nunca llegaré a eso. Claro, uno no se anima a decir una mentira semejante: más Platón y menos prozak. Al contrario, la filosofía viene a preguntar y no a responder. Lo que tienen de condenable todos esos libros (me refiero básicamente a los libros de autoayuda, que es el gran negocio de señores como Bucay), es que son profundamente mentirosos.

Entonces, ¿qué significa la pregunta? ¿Por qué preguntamos qué es la filosofía? Para indicar también que la filosofía viene a problematizar. En realidad, más que a calmarnos, viene a incomodarnos, porque la filosofía viene a preguntar cosas que los animales, por ejemplo, no se preguntan. Y en este sentido el hombre es el ser más patético de la creación y a la vez el más conmovedor, porque es el único que muere y sabe que muere. Es decir que a la muerte le añade la conciencia de la muerte, lo cual es muy difícil de sobrellevar, y por eso existe la filosofía, y también las religiones, las cosmogonías y las teogonías. O sea, en última instancia, esa figura a la que se recurre tanto: Dios.

Ahora, yo digo: vamos tras las huellas de Jack el Destripador, y planteo la filosofía como asesino serial. Entonces, ¿qué es un asesino serial? El concepto apareció en los últimos treinta años más o menos, tuvo sus grandes representantes, psicópatas como Ted Bundy o David Berkowitz (el famoso "hijo de Sam"). En diferentes películas y novelas, como *American Psycho,* se lo explotó y propulsó mucho, pero el genuino gran asesino serial de la historia fue Jack the Ripper, que tuvo la excepcional característica del misterio de su desaparición histórica. Nunca lo atraparon. Jack el Destripador verdaderamente *deconstruía* a sus víctimas. Ahora, las características del asesino serial son dos. Una, que mata de una determinada manera siempre igual. La otra es que deja una señal unívoca de que ese asesinato le pertenece. Jack el Destripador efectivamente destripaba y solía mandar cartas a la policía. Las cartas las mandaba con unos paquetitos y la más famosa es la que contenía un riñón. Decía: éste es el riñón

de Fulana de Tal, el otro no lo envío porque me lo comí. Tenía un gran sentido del humor. Además, Jack, esto es notable, aparece en un momento muy sobredeterminado, digamos, de la literatura inglesa, un momento en el que está Stevenson con el Dr. Jeckyll y Mr. Hyde y está además, claro, Conan Doyle con Sherlock Holmes. Es la época victoriana, fin de siglo, la niebla de Londres y los crímenes en la niebla. Ahora, Jack el Destripador tenía la característica de matar prostitutas en el barrio prostibulario de Withechapel. Mataba prostitutas y las destripaba, y así llegó a establecer una serie. Lo que tiene de horrendo la serialidad es que tiende a no distinguir entre las víctimas, se piensa ya más en el asesino que en las víctimas, la figura del asesino cubre el dolor de la muerte de las víctimas, las víctimas pasan a integrar parte de una serie. Yo tengo una novela, *Los crímenes de Van Gogh*, que es sobre un asesino serial y que en Holanda causó mucha curiosidad. Las características de *Los crímenes de Van Gogh* son las siguientes: un asesino, que es además un fanático del cine, decide escribir un guión cinematográfico basado en hechos reales. Ahora, los hechos reales decide crearlos él mismo, entonces escribe un guión basado en hechos que él va a tornar reales llevándolos a la realidad. Se convierte en un asesino serial y la característica es que mata todo tipo de víctimas, no prostitutas, pero la característica es que a todas les corta la oreja y con la oreja ensangrentada firma "Van Gogh". Esta es su estética de asesino serial.

Bueno, a Jack el Destripador, como dije, no lo agarraron nunca y a los otros asesinos seriales en general sí los agarran. Pero, ¿quién fue Jack el Destripador? Eso no se sabe, porque, como digo, se desvaneció. Se sospecha que era un médico, porque los cortes eran muy precisos, eran cortes de un profesional, no era un destripador cualquiera. Jacques Derrida tampoco es un destripador cualquiera, realmente es un destripador exquisito, y Heidegger también. La filosofía destripa muy bien, o sea que en este sentido su semejanza con el asesino de Withechapel se da por ese lado: por su precisión. Además, Jack el Destripador pertenece a la era positivista, a la era de la ciencia, de la exaltación de la ciencia que implican las filosofías positivistas. Hay dos versiones. Una, que era el médico de la Reina Victoria. Y hay una muy divertida, de un escritor argentino cuyo nombre o seudónimo es Abel Mateo, a quien en realidad no conozco más allá de una novela que apareció en una de esas viejas colecciones de Hachette o Rastros, y que lo pone a Sherlock Holmes frente a Jack el Destripador y entonces, con total coherencia, Jack el Destripador termina por ser el Dr. Watson. Con tanta coherencia, por cierto, que al final Watson le dice: "¿Cómo no te diste cuenta?, Holmes, soy médico, ando

con un maletín, Jack el Destripador estaba a tu lado, era elemental". Lo cual implica la reivindicación del pobre Watson, que por primera vez le puede decir a Holmes "Elemental, Holmes", transformándose en Jack el Destripador. Así que vemos la importancia que tiene ser Jack el Destripador. Mi teoría es que Jack el Destripador era la mismísima Reina Victoria, pero no lo voy a poder probar nunca. Porque odiaba tanto a las prostitutas de Whitechapel, odiaba tanto no pertenecer a esa pandilla, que se dedicó a matarlas.

Bien, la novela policial plantea la cuestión, como dije, de la pregunta: ¿quién lo hizo? Esto lo plantea la novela policial clásica. La novela policial clásica plantea más el quién lo hizo, porque, digamos, los autores como el citado Conan Doyle, la denostada Agatha Christie o los célebres y múltiples autores que aparecieron sobre todo en la colección "El séptimo círculo", que dirigían Borges y Bioy Casares, se distinguen por su racionalidad... El séptimo círculo alude al séptimo círculo del infierno, lugar al cual van los asesinos, por eso Borges, que era muy lector de la *Divina Comedia* de Dante le pone "El séptimo círculo" a la serie. Esta novela policial se caracteriza por el rigor del detective. El detective es la razón pura. En realidad, Sherlock Holmes, al descubrir a un asesino, jamás cree que está descubriendo, por decirlo así, un desajuste social, sino un mero desajuste individual: el asesino es el que se ha desquiciado, debe ser atrapado, entregado a la justicia, y todo seguirá igual. Como diría el Foucault de *Vigilar y castigar*, por supuesto la sociedad mantiene su contrato al costo de encerrar a los delincuentes en las prisiones y mantiene su fe en la razón al costo de encerrar a los locos en los manicomios. O sea, el precio de la razón y el precio del equilibrio social es la negación, la marginalización de los asesinos y los locos en las cárceles y los manicomios. Esta es la interpretación que muy atinadamente daría Foucault de esto.

Ahora, un detective como Sherlock Holmes es un detective del poder, es un detective de la reina. Y este detective tiene una máxima muy rigurosa que dice: cuando lo imposible ha sido descartado, lo que queda, por improbable que sea, es la verdad. O sea, la razón analítica del detective se ocupa de descartar lo imposible. Cuando descubre lo que queda, lo que queda es el culpable. Al culpable lo entrega a las instituciones policiales, que son las instituciones que custodian a la sociedad, las instituciones del poder, y todo vuelve a estar bien.

En la novela policial negra norteamericana –y con esto voy a salir ya de este tema, pero es muy fascinante y nos sirve para ver los usos de la razón–, en la novela policial dura norteamericana, la de Hammett, la de

Chandler, la de McCoy, lo desquiciado, más que el asesino, es la sociedad entera. Es toda la sociedad la desquiciada. Entonces, ahí el detective participa de la oscura y turbia moral de la sociedad. Por ejemplo, el detective de Raymond Chandler, Marlowe, él mismo participa del desajuste social. Ahora, no por esto uno debe creer, como se creyó en algún momento, que estas novelas eran profundas críticas al sistema de producción capitalista. En realidad, lo eran, pero no en el sentido de proponerse superar este sistema por un sistema de producción socialista, como tendían a creer estas lecturas que intentaban sumar la novela policial negra norteamericana a la crítica a la sociedad capitalista. Lo que va a decir un tipo como Raymond Chandler, que era un escéptico muy marcado, es: "no, yo no tengo nada que ver con el comunismo". Chandler, incluso, ha escrito:

> *Philip Marlowe tiene tanta conciencia social como un caballo, tiene conciencia personal, que es algo por completo distinto. A Philip Marlowe no le importa quién es el Presidente, a mí tampoco, porque sé que será un político. Hubo inclusive uno que me informó que yo podía escribir una buena novela proletaria. En mi mundo limitado, no existe ese animal. Y si lo hubiera, yo sería el último en apreciarlo, ya que soy por tradición y largo estudio un completo* snob.

Es decir que Chandler rechaza por completo la idea de que la novela policial dura venga a cuestionar el sistema... Sí, viene a cuestionar la sociedad capitalista, pero no propone reemplazarla por ninguna otra. Dice: esto es así, esto es un desastre, que es quizás un poquito lo que se podría decir hoy, esto es un desastre, esto es una calamidad, ahora, no sé por qué reemplazarlo exactamente en este momento. Quizás por eso estoy avisando que más que respuestas va a haber preguntas en esto. Pero, bueno, estamos en el mundo de Chandler. Y a Chandler le importaba muy poco quién era el asesino, porque al no tener una mentalidad racionalista como el positivismo de fin de siglo, no buscaba que toda la sociedad volviera a ordenarse y a seguir su funcionamiento racional, sino que lo que le apasionaba era describir el caos de la sociedad. Y en esto, hay que volver a una novela como *El largo adiós*. No puedo sino apasionadamente recomendar su lectura, porque es una de las más grandes obras literarias del siglo XX. En *El largo adiós* lo que plantea Chandler es una sociedad caótica, desmembrada, desquiciada, esquizofrénica, psicótica, basada en el dinero y en la indecencia y en la droga, pero no propone de ninguna manera ningún tipo de organización social para superar esa sociedad, lo cual a él le sonaría, como vimos, ridículo, porque se define

como un completo *snob*. Lo que tiene su detective, Philip Marlowe, es un concepto muy hondo de la amistad: lo que vale es la amistad. Y si ustedes leen *El largo adiós* –vuelvo a insistir– van a ver que lo más bello en la novela es la amistad entre Philip Marlowe y Terry Lennox. Y esa amistad se caracteriza por tomar Gimlets, que es una bebida muy fuerte que toma Philip Marlowe. Yo tenía un amigo que estudiaba a su manera *El largo adiós*, porque hay muchas maneras de estudiar *El largo adiós*. Una de ellas es ir tomando todos los Gimlets que Marlowe toma a lo largo del día, según Chandler. No, mi amigo decía que no llegaba a las once de la mañana, y ya estaba muerto. Ahora, el Gimlet es una bebida que Marlowe compartía con Terry Lennox. Entonces observen hasta qué punto es romántica esta novela, jugada a los sentimientos, como gran parte del cine norteamericano, que cuando Marlowe queda solo, sin su amigo, con el cual en la barra siempre tomaba un Gimlet, en uno de los más grandes, de los más altos momentos de la novela, Marlowe, triste, solitario y final, como es el título de la novela del gordo Soriano, va a la barra de un bar, pide un Gimlet y enseguida pide otro Gimlet, pero se lo toma él. Es decir, el otro lo pide igual para su amigo ausente. De aquí que Soriano retoma esto en esa muy bella novela, su primera novela: "Triste, solitario y final".

Entonces, vamos a la pregunta: ¿qué es filosofía? Empecemos. En realidad el propósito es siempre el mismo, a través de todos los distintos enfoques posibles, recurriendo a la literatura, al cine, a la música: es aprender filosofía. El saber de los saberes es el que vamos a tratar de ver cómo es, o sea, qué es la filosofía. El punto de partida que voy a tomar, aparte del asesino serial, es el elemental, áspero y básico de los diccionarios. Yo recomiendo fervorosamente que usen los diccionarios, porque hay como una especie de arrogancia en no usar los diccionarios ni de psicología, ni de filosofía. Eso es un error. Incluso hay libros de esas colecciones para principiantes que son muy buenos, que se pueden usar. Claro, también hay algunos que no se entienden nada, porque cuando el autor es muy complejo resumirlo es peor, porque el resumen se entiende menos que la totalidad. Si yo resumo *Ser y tiempo*... miren, mejor léanlo, van a demorar dos o tres años, pero quizás alguna vez lo entiendan. Si yo lo resumo en diez, quince minutos, estamos condenados a no entenderlo nunca. O sea, hay cosas que son difíciles, hay cosas que llevan esfuerzo y la filosofía no es fácil y requiere nuestro esfuerzo, sobre todo nuestro esfuerzo mental, porque es una disciplina caracterizada por la búsqueda del rigor conceptual. Este rigor conceptual nos puede llevar a dos puntas: o a alejarnos por completo de la realidad a través de una técnica de

operación sobre la realidad que no contamine nuestro conocimiento con la suciedad de la historia, con la suciedad de la realidad, o a la célebre de Marx de la undécima tesis sobre Feuerbach, la muy conocida "los filósofos hasta hoy se han dedicado a interpretar de una u otra manera el mundo, cuando de lo que se trata es de transformarlo". Esta es una de las más grandes definiciones de la filosofía, le pertenece a Karl Marx. No es que Marx esté despreciando la filosofía. No es que no quiera interpretar la realidad. No, no, lo que dice es que hasta ahora los filósofos se han dedicado a interpretar la realidad, lo que quiere añadirle a la interpretación de la realidad es su transformación. También está diciendo que la realidad no se puede transformar si no se consigue inteligirla antes, interpretarla. O sea que filosofía y realidad van juntas. La filosofía consiste en interpretar la realidad y también consiste en transformarse en praxis. La praxis es filosofía devenida realidad política, transformadora de la realidad social. Entonces lo que Marx va a impulsar es esta materialidad de la filosofía. La filosofía no consiste sólo en pensar, sino que consiste en pensar para entender y transformar lo entendido, porque para Marx lo entendido va a ser esencialmente injusto. Entonces ésta es la característica. Para otros filósofos lo entendido es justo, y ahí se detiene la cosa: ¿por qué voy a transformar una realidad con la cual estoy de acuerdo? El pensador de derecha en general está de acuerdo con la realidad, generalmente ella está muy de acuerdo a como a él le gusta que esté. Y para el que ha tendido hacia la izquierda o tiende hacia la izquierda, hay un desacople, digamos, una incomodidad muy profunda entre él y la realidad, y esta incomodidad se profundiza a medida que la piensa, porque a medida que la piensa va descubriendo que esa realidad es profundamente injusta y que en consecuencia el conocimiento requiere paralelamente una praxis de transformación de la realidad. Eso es el marxismo.

Ahora, yo voy a partir de dos diccionarios para hacer un punto de partida escolar, académico, como quieran, pero prolijo. Hay un diccionario de filosofía, que es el más famoso, que es el de Ferrater Mora. Son cuatro tomos, antes era un tomo inmenso, y no son pocas las cosas que nos puede decir. El otro diccionario que voy a tomar es uno que acaba de salir, que es el *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales* de Michael Payne, que lo compiló y lo publicó Paidós. Es como la última novedad en diccionarios de teoría crítica y estudios culturales, que es uno de los nombres que la filosofía recibe hoy en la academia norteamericana.

Bueno, ¿cómo partir del diccionario de Ferrater Mora? En él vamos al término 'filosofía', y encontramos que en la entrada de la palabra 'filosofía' Ferrater Mora parte, como le corresponde, porque está haciendo un

diccionario de filosofía, por lo elemental. Lo elemental –esto lo estoy agregando yo ya– es que hay una relación erótica que define a la filosofía, porque desde el comienzo la filosofía habla de un determinado amor. El amor es muy importante en la filosofía. La palabra 'filosofía' significa, como todos saben, amor a la sabiduría o amor al saber. Ahora bien, esto es muy importante: amor a la sabiduría. Quiere decir que la filosofía aspira a ser un saber total, aspira a hacer de nosotros sabios, es decir, hombres que saben muchas cosas. Esa es la tarea del filósofo. Yo había dicho que irónicamente a los científicos se les dice sabios, porque irónicamente, o trágicamente, los científicos hacen su tarea sin saber, sin preguntar quién les paga, para quién trabajan ni cómo van a ser utilizados sus conocimientos. Ustedes habrán visto una película norteamericana, *Una mente brillante*, donde se da la característica del personaje típico del científico, una especie de tarado genial, digamos, eso es ser un genio. El papel que hace Russell Crowe es la típica definición del científico, el tarado genial. Y hay un momento excepcional, donde al tipo le van a dar el Premio Nobel y él ya está bastante curado y viene alguien de la Academia de Suecia a tantearlo, para ver si puede ir a Suecia a recibir el Nobel y decir dos o tres palabras aunque sea. Pero lo genial y lo que no está claro en la película, es decir, aquello en lo que la película no toma conciencia de sí, es lo que le dice el sueco al científico cuando éste pregunta: ¿por qué me dan el Premio Nobel? Ah, porque su ecuación nos está sirviendo para eliminar los monopolios y la competencia monopólica y la absorción de determinados monopolios que se entrometen en la iniciativa privada y anulan la iniciativa privada al monopolizar la economía; su fórmula la hemos aplicado y estamos haciendo eso. Qué alegría –dice el tarado genial– miren para lo que sirvió mi fórmula. Es una trampa increíble de la película. ¿Por qué? Nos dicen que la fórmula de este hombre tan bueno, este científico, el de la mente brillante, cuyos padecimientos venimos viendo desde el comienzo de la película, va a servir para una noble causa, y que por eso le dan el Premio Nobel. En realidad, lo que el sueco debió decirle en la verdadera realidad, en el mundo real, es algo más o menos así: su fórmula es fantástica, porque nos está sirviendo para concentrar cada vez más la riqueza y crear más monopolios. Eso es lo que realmente ocurre. Pero en la película, para hacerlos quedar bien al protagonista y al sueco, éste le dice: estamos usando esa fórmula para sanear la monopolización de la economía, para volver un poquito a Adam Smith. Ahora, lo verdaderamente notable es que el científico no tenía la menor idea ni sospechó jamás cuando planteaba esa fórmula genial (aquello por lo cual lo llaman sabio) que iba a poder ser utilizada

para esto. De aquí que también los científicos, cuando ven estallar las bombas atómicas, dicen: caramba, ¿qué hicimos? Y bueno, sus fórmulas fueron utilizadas para eso. O sea, el científico no es un sabio, porque no tiene ni siquiera el saber de su propio saber, porque a la ciencia le falta la autorreflexión, y porque a la ciencia le falta contextualizarse con la historia y la política. Entonces, los científicos son unos tipos a los cuales el poder encierra en cómodos y carísimos gabinetes para que estudien o para que descubran cosas complicadísimas y maravillosas. Luego el poder las toma y las aplica como le conviene. Y esos científicos, a los cuales se llama sabios, no tienen la menor idea de lo que están haciendo. Entonces, así como el protagonista de *Una mente brillante* se sorprende, "miren qué bien, van a utilizar la fórmula para esto", del mismo modo, cuando los científicos ven estallar la bomba atómica dicen: "no queríamos esto". Bueno, pero, ¿por qué dieron la fórmula? Su obligación era saber a quién le daban la fórmula.

Entonces, ¿qué pasa? Cuando Heidegger dice que la ciencia no piensa no hay que escandalizarse, eso es algo que cualquiera de nosotros puede decir, porque el científico no aspira a un saber totalizador, porque no totaliza su propia praxis, porque no piensa dentro de qué política y dentro de qué contexto histórico su praxis científica se va a encuadrar y va a ser sobre todo utilizada o manipulada. Por el contrario, el filósofo tiene que saber esto, es la obligación del filósofo reflexionar sobre esto. Por eso la filosofía piensa a la ciencia y se piensa a sí misma. Por eso la filosofía, como empieza diciendo el bueno de Ferrater Mora, es el amor al saber, y no es el saber muchas cosas lo que hace de un hombre un sabio. ¿De dónde toma esto? Lo toma de Heráclito, al que todos conocen sobre todo por el magnífico y famoso río en el que nadie puede bañarse dos veces, porque a cada momento es y ya no es el mismo, y que constituye una de las más formidables metáforas de la realidad, porque todo fluye y por eso todo es y no es. A mi entender la mejor edición en castellano de los textos de Heráclito es la de Rodolfo Mondolfo, que está en Siglo XXI, en un libro que se llama *Heráclito: textos y problemas de interpretación*, donde están los fragmentos de Heráclito (porque sólo se conservan, lamentablemente, fragmentos de su obra, cuyo original se perdió en el incendio del Templo de Artemis de Éfeso) y algunas interpretaciones de Mondolfo, contextualizaciones históricas, etc. Voy a leer dos fragmentos de Heráclito que vienen al caso, porque acá da una definición de la filosofía muy interesante y muy revulsiva para el academicismo actual. En el fragmento 35 Heráclito dice: "Conviene pues, sin duda, que los hombres amantes de la sabiduría conozcan y tengan conocimiento de

muchísimas cosas". A partir de la caída de las filosofías dialécticas de la totalización, las caídas de Hegel y Marx a mediados de los '60, la filosofía se caracteriza por lo que la academia francesa, que se prolonga en la academia norteamericana, llama una desagregación del saber, una fragmentarización del saber. Con lo cual realiza un movimiento interesante, que es el de reflexionar sobre aquello que ha pasado desapercibido o no ha ocupado un primer plano en las reflexiones de los filósofos: las minorías sexuales, el feminismo, el problema de la filosofía africana, el problema de la filosofía bantú, por ejemplo, en la que jamás a Marx se le ocurrió pensar, ni a Hegel. Ni pensemos lo que para Hegel era una filosofía bantú, era eso que se llama un oxímoron, una contradicción entre sus términos: desde su punto de vista, ni la filosofía puede ser bantú, ni los bantúes pueden tener filosofía. Ya vamos a ver por qué, pero ya lo sospechamos. Entonces, lo que plantea Heráclito es que el filósofo tiene que saber muchas cosas, porque la filosofía es un saber total, se ocupa de todo, no hay nada que sea ajeno a la filosofía.

Y luego, en el fragmento 40, Heráclito dice: "La mucha erudición no enseña a tener inteligencia", que es una frase que todos conocemos, realmente ha sido muy popularizada, pero que además la conocemos por conocer a muchos eruditos que carecen por completo de inteligencia. Así que en realidad la frase de Heráclito anticipa la figura del erudito. El erudito es un compulsivo del saber, pero no de la reflexión. Sabe, sabe, sabe, y nunca sabe lo suficiente. En realidad, nunca en esta vida vamos a saber lo suficiente, de modo que el erudito no se detiene nunca, o sea, no piensa nunca. La reflexión implica siempre un momento de detenimiento. Entonces, ese momento de detenimiento es el momento de la reflexión. El erudito no se detiene nunca porque lo que quiere es siempre saber más. Y como el universo, según sabemos, está en expansión, jamás vamos a terminar de saber todo lo que hay que saber. Entonces ahí hay dos caminos señalados por Heráclito en estos fragmentos. Uno es intentar saber todo lo que es posible saber y el otro es animarse a pensar, lo cual no es una limitación, es la otra posibilidad de lo infinito. En lugar de querer saberlo todo y acumular conocimientos compulsivamente, tratar de pensarlo todo, para lo cual no necesitamos saberlo todo. Entonces vamos a tratar de pensarlo todo, porque pensar no es exactamente saber, especialmente cuando el saber se identifica con la erudición. El pensar no es la erudición, el pensar es el poder que tiene el hombre de preguntarse acerca de la realidad.

De hecho, y este es acaso el momento más amargo de esta clase –y estoy salteándome un poco al bueno de Ferrater Mora–, yo creo –y ésta es

una primera postura, quizás demasiado personal para ser compartida– que la filosofía existe porque la erudición no alcanza. Y es que el hombre es un ser trágico (y aclaremos que cuando digo "hombre", digo "mujer" también. Podría decir "humanidad, realidad humana", pero no hay caso, siempre el origen del término es "hombre". No hay nada más machista que la gramática, esto el feminismo ya lo ha analizado perfectamente. Ustedes saben que cuando hay dos adjetivos y uno es masculino y el otro es femenino, se continúa siguiendo el régimen del masculino. Bueno, no me voy a poner a analizar esto. Lo que quiero decir es que de aquí en más cuando diga "hombre", estoy diciendo "hombres y mujeres". Por cierto, de ninguna manera los hombres pensaron que la filosofía involucraba a las mujeres; por el contrario, Kant decía: el bello sexo puede ahorrarse esta tarea, y lo decía con enorme convicción. Incluso hoy en día hay algunos machistas que, como un chiste muy elegante, dicen que Hannah Arendt, cuando era jovencita discípula de Heidegger, era muy bella y se puso muy fea en la década del '50, y ¿por qué? La explicación sería que se puso tan fea porque pensó tanto. Entonces pensar afea, y, por lo tanto, no tiene que incluir a lo femenino. Pero acá mi postura es que cuando digo "hombre", digo "hombre y mujer"). Lo que ocurre con el hombre, y por eso la filosofía existe, es que es un ser finito en medio de la infinitud. Esto es una tragedia insoportable. Por eso existe la filosofía y por eso existe Dios; pero filosofía y religión son dos caminos distintos. La filosofía para existir tiene que renegar de Dios, porque Dios es un respondepreguntas automático, es el comodín de las respuestas: Dios responde todo. Cuando llegamos a Dios ya no hay filosofía posible porque entra la fe, y la fe es la negación de la filosofía. La filosofía es pensarlo todo, la fe es creerlo todo, entonces la diferencia es abismal.

Así, la grandeza del hombre sobre esta tierra, y por eso existe la filosofía, es que muere. ¿Qué es la filosofía entonces? La filosofía es una práctica que en este planeta ha instrumentado un ser que es capaz de vivir sabiendo que va a morir. Esto transforma al hombre en un ser metafísico: el hombre es el único ser de este plantea que se pregunta por el sentido de la existencia, por el sentido del universo. Y es el único ser que muere y sabe que va a morir, hecho que se detecta sobre todo en la muerte de los otros, porque la noción epicúrea, que es muy ingeniosa pero que para mí no pasa de ser un sofisma, que postula que la muerte no existe, en un primer momento puede parecer razonable. ¿Por qué la muerte no existe? Yo nunca me voy a vivir muerto. Ahora, hay un momento terrible que es el de la agonía, en el cual uno se da cuenta que está muriendo. Claro, de todos modos, aunque uno se dé cuenta de que está muriendo, nunca

dice "me morí". Cuando podría decir "me morí", en rigor ya no lo puede decir. Porque para el hombre incluso morir no es ni siquiera quizás no ser, es dejar de ser. Ahora, los epicúreos dicen esta especie de letanía tranquilizadora: no se preocupen por la muerte, porque nunca se van a dar cuenta de que están muertos, porque mientras están vivos, están vivos, y cuando están muertos, están muertos y no saben que están muertos. Hay una célebre frase atribuida a Charles Chaplin, que no sé si será de él, que decía: "hay una sola cosa tan inevitable como la muerte: la vida". Es una frase alentadora y que nos arroja al optimismo, digamos, si la muerte es inevitable, la vida también es inevitable. Pero esto es profundamente falso, porque la vida es totalmente evitable: la gente se suicida masivamente en este mundo, con lo cual evita la vida. De hecho, ningún otro ser vivo tiene ese tipo de conducta. El suicidio es un invento humano. Frases como ésta, atribuida a Chaplin, intentan paliar la tragedia esencial de ser humano, que es la conciencia de sí en su finitud.

Y aquí hemos llegado quizás al elemento existencial disparador de la filosofía. Hay un texto de Hegel que dice: es posible que la tierra sea sólo un cascote que gira alrededor del sol. Es muy posible, pero la grandeza que tiene este cascote es que en él hay un ser metafísico que se pregunta por el sentido del universo. En este cascote hay un ser finito capaz de lanzarse a la aventura de pensar la infinitud y angustiarse porque nunca puede pensarla propiamente, porque él es finito. Entonces este ser finito se siente finito en un mundo infinito, se siente imperfecto en un mundo perfecto, se siente mortal en un mundo que no muere, porque el universo no muere ni tiene apariencia de morir, al contrario, pareciera que estamos ante lo eterno. Entonces ahí hay dos caminos: o la filosofía o la fe.

El gran texto de Bertold Brecht sobre Galileo Galilei termina admirablemente. Galileo pregunta cómo está la noche a su asistente y su asistente le dice: clara. Para Galileo una noche clara era un libro abierto, porque miraba hacia las estrellas, para lo cual había inventado el telescopio. Esto es fabuloso. Esto es el humanismo: el hombre es un ser que mira las estrellas e inventa el telescopio, porque quiere ver más allá. Este afán de conocimiento se traduce en una angustia profunda porque le revela su finitud. Digamos, este afán de infinitud lo hace cada vez más consciente su precaria finitud. Entonces, cualquier noche estrellada uno se tira en un jardín, echa su mirada hacia arriba, mira las estrellas y a los diez minutos grita "¡Dios!", porque no queda otra respuesta: o existe Dios o yo no tengo cómo explicar eso. Ahora, ¿qué es Dios? bueno... Pero bendito de aquel que crea en alguien que creó este mundo, porque en realidad es

la resolución de todos los problemas. Ahora, claro, a su vez, esa creencia es la creación de gravísimos problemas, que van desde expresiones tan prosaicas como el tango que dice "¿dónde estaba Dios cuando te fuiste?", con lo cual le pregunta a Dios por qué su amor ha huido de él, o la pregunta de Primo Levi: ¿cómo explicar Auschwitz si existe Dios? O existe Auschwitz o existe Dios. Entonces Primo Levi deduce: existe Auschwitz, luego Dios no existe. Y Woody Allen, que es un gran filósofo, en una comedia hermosa que hizo presenta el entierro de un abuelo, donde están todos los familiares; y un personaje que hace Alan Alda dice: "no puedo creer en Dios, porque miren al abuelo, ¿por qué se muere el abuelo?" Está bien, se tenía que morir el abuelo. El abuelo en realidad no quería morirse. Por ejemplo, el abuelo aparecía en medio de la familia y decía: "me voy a encontrar con mi amigo Miguel en el Polo Ground". Recuerdan que el Polo Ground es un gran estadio de box en el cual nuestro Miguel Ángel Firpo casi le gana a Jack Dempsey. Es uno de los grandes momentos de la Argentina, así que tenemos que recordar esto. Entonces, el abuelo aparece –fíjense lo genial, cómo Woody Allen narra y hace filosofía– y le informa a toda la familia que se va a encontrar con su amigo Miguel en el Polo Ground. Y una mujer de la familia le dice: "abuelo, tu amigo Miguel se murió y el Polo Ground no existe más". "Ah, bueno", dice el abuelo, "pero yo no me enteré", y se va. Entonces, Dios es lo que, de alguna manera, nos permite no enterarnos, no preguntar más, porque la continua acción de preguntar lleva, por supuesto, a la angustia. ¿Por qué lleva a la angustia? Porque lleva a la revelación de la nada. Hay un momento en el cual llegamos a la idea de la nada, que nos resulta muy angustiosa, porque se relaciona con la muerte. Nosotros somos finitos. Entonces, la fe puede preservarnos de esa experiencia. Indudablemente el que tiene fe –ya lo dije– salva esta cuestión epistemológica quizás, aunque muy difícilmente pueda a esta altura de los tiempos explicar la presencia activa de un Dios en la historia. Y si lograra explicarla, bueno, deberíamos dialogar con ese Dios y preguntarle seriamente una serie de cosas. Primo Levi le preguntaría indudablemente sobre Auschwitz.

Ahora, la filosofía no para de preguntar porque este ser finito es consciente de su muerte. Y de aquí la noción riquísima de Heidegger del hombre como ser para la muerte. ¿Por qué el hombre es un ser para la muerte? El hombre es un ser para la muerte porque es un ser posible, el hombre es un ser arrojado hacia sus posibilidades. Todos estamos animados, impulsados, proyectados, estallados hacia fuera, hacia adelante, porque vivimos en función de nuestros proyectos y de nuestras posibilidades. Nuestras posibilidades son infinitas, pero hay una posibilidad

que habita todas nuestras posibilidades, la de morir. O sea, nosotros podemos hacer, cuando salgamos de aquí, mil cosas: en todas ellas podemos morir. Esto es lo que diferencia a la muerte como posibilidad de todas las posibilidades, o como imposibilidad de todas las posibilidades. Toda posibilidad lleva en sí su imposibilidad, o sea, la posibilidad de no realizarse, la posibilidad de que muramos en la tarea de llevar adelante esa posibilidad. Por eso, Hegel dice que lo que hace grande a este cascote no es su pequeñez en el universo, sino que en él hay un ser metafísico que muere y sabe que muere, pero sigue viviendo pese a eso y se angustia y conoce su incompletud, su no infinitud, su carencia, su nada, su camino hacia la nada, y se anima a arrostrarlo y a preguntarse por él. Entonces, otra de las definiciones, creo, muy ricas de la filosofía es: la filosofía existe porque los hombres mueren. En realidad, todo: las religiones también, las cosmogonías también y Dios también.

Hay una vieja película que se llamaba *Mondo cane*, de los años '60, que tiene una imagen teológica formidable. Pasa la cámara por una tribu de nativos africanos. Esa gente vivía muy cómodamente con sus dioses habituales y un día entre la niebla, un día nublado, digamos, pasa una avioneta volando. La miran y a las dos semanas el nuevo gran dios es una avioneta: construyen una avioneta y le rinden culto. Han conocido a Dios. Entonces eso que nos parece tan patético, nos revela que nosotros somos así de patéticos. La recurrencia, digamos, el arrojarnos en la fe es conmovedor y a la vez es tranquilizador. La filosofía no pretende ser tranquilizadora, sino que pretende que sepamos y tengamos conciencia de que vivimos, es cierto, pero que vivimos porque somos seres arrojados hacia nuestras posibilidades, y que en cada una de nuestras posibilidades habita nuestra imposibilidad, que es la muerte. Ahora, cuando nosotros somos conscientes de esto y con esto vivimos y actuamos igual, Heidegger diría que hemos llegado a nuestra existencia auténtica. Otros filósofos dirían algo muy similar, que la existencia sólo tiene espesor cuando incorpora la finitud. Indudablemente. Incluso ustedes saben que en la vida de toda persona hay dos momentos: cuando vive sin saber que va a morir y cuando llega el momento en que incorpora la muerte. Por eso lo de los epicúreos es profundamente falso, porque no se trata de que uno no vaya a morir porque jamás se va a dar cuenta de que está muerto; en cada momento de nuestra vida vivimos la mortalidad, la finitud. Además, uno ve la muerte en la muerte de los otros, y ésa es la muerte más dolorosa, la de los seres queridos, la de los amigos, la de las personas amadas etc.

La muerte es uno de los grandes temas de la filosofía, y los filósofos lo remiten finalmente al tema de la nada. Entonces, vamos a ver en la filosofía de Sartre la pregunta por la nada y en la filosofía de Heidegger la pregunta por el ser. Y vamos a ver algo mucho más interesante: cómo nadie huye de Dios. ¿Qué quiero decir con esto? Que todos los filósofos encuentran siempre un punto absoluto de anclaje. Cuando Nietzsche dice "Dios ha muerto", lo dice para afirmar la vida, lo dice para afirmar el devenir de la vida como voluntad de poder. Entonces uno le puede decir: ése es tu Dios ahora, ése es tu absoluto. Cuando Descartes dice "yo pienso" y reniega de todas las verdades reveladas, está diciendo: lo absoluto ahora es la subjetividad. Cuando Marx dice "hay que conocer la realidad pero hay que transformarla", está diciendo: el punto de partida es la materia. Y Marx dice "el punto de partida es la materia" porque su filosofía pretende expresar a esa clase social que trabaja con la materia, que es el proletariado. O sea, no es casual que Marx sea un filósofo materialista, porque es el filósofo de aquellos que trabajan la materia. Y, entonces, la materia es su Dios. Los positivistas lógicos han encontrado otra forma de la fe, que es el lenguaje. El lenguaje y el análisis lingüístico. Entonces, ¿qué es lo que va a decir un gran filósofo como Wittgenstein? Sólo tienen sentido aquellas preguntas que pueden ser formuladas con corrección lingüística. Entonces los positivistas se dedican a descubrir los pseudo problemas: el alma, Dios, la muerte, la existencia. Son pseudo problemas porque no pueden tener una formulación lingüística rigurosa. Y Wittgenstein concluye el *Tractatus Logico-philosophicus* diciendo: "de lo que no se puede hablar hay que callar". Con lo cual el positivismo lógico, que se toma muy en serio esta afirmación, creo yo que es una filosofía del silencio. Pero justamente yo afirmo que la filosofía tiene que hablar de todo, incluso de lo que no puede hablar, porque hay cosas de las que no podemos hablar, evidentemente, pero que nos angustian enormemente: la muerte, la infinitud, la existencia o no existencia de Dios, o dónde estaba Dios cuando te fuiste. Cosas tan sencillas como ésas nos angustian muchísimo. Y la filosofía no puede rehuirlas.

La filosofía suele identificarse como aquel saber que consiste en saber un poco de todo. Entonces se dice: Fulano es un filósofo, es un sabio, sabe de todo. Bueno, para qué lo voy a expresar yo, si está mejor expresado que nunca, lógicamente, en un tango de Enrique Santos Discépolo que es *Cafetín de Buenos Aires*. A mí siempre, desde que empecé a cursar la carrera de Filosofía, me intrigó una estrofa de Cafetín de Buenos Aires, que escribe Discépolo y que dice: "yo aprendí filosofía / dados, timba y la poesía / cruel de no pensar más en mí". La frase es increíblemente antifi-

losófica. ¿Por qué? La poesía cruel de no pensar más en mí niega por completo el apotegma socrático "Conócete a ti mismo", que es uno de los grandes puntos de partida de la filosofía. O sea, no pensar más en mí quizás pertenezca a la poesía cruel, pero no es filosofía. Y después me llamó enormemente la atención también la identificación entre la filosofía y el cafetín. La filosofía, los dados y la timba. Entonces, la filosofía se aprende en el cafetín. Bueno, concretamente, ¿qué es lo que se aprende, qué es lo que está diciendo Discépolo? Está hablando acá de una filosofía de la vida, ¿no?, de una filosofía de lo existencial cotidiano. En el cafetín todos filosofan. Y, flaco, todos nos vamos a morir alguna vez. Y yo te dije que esa mina te iba a dejar y te ibas a sentir muy mal. ¿Cómo te sentís? Mal. Y bueno, qué vas a hacer, emborrachate. Bueno, ahí está, el alcohol es la otra obsesión de Discépolo y el alcohol tiende a negar el pensamiento. Con lo cual tenemos que ver que la filosofía también –y perdón si esto suena muy armado– es la aventura de la lucidez, es la aventura del atrevimiento a ser lúcido, lo cual, con mucha frecuencia, es muy doloroso. Por eso en otro tango, *Esta noche me emborracho*, Discépolo, que es un gran filósofo existencial, cuando ve salir a la que fue su amor de un cabaret, dice una frase maravillosa, digna de Góngora: "Fiera venganza la del tiempo", dice cuando ve el bagallo. Claro, no sabemos cómo está él, porque éste ve a esa mujer y dice "qué bagallo, qué horror, y pensar que hace diez años fue mi locura", pero por ahí la mina lo mira a él y está pensando lo mismo, "pensar que éste hace diez años fue mi locura". Y esto es lo que vemos. ¿Qué ve él en ella? Ve el paso del tiempo: "y pensar que hace diez años fue mi locura" y hoy es un horror, fiera venganza la del tiempo. ¿Y cuál es la venganza del tiempo? Que nos mata de a poco, por eso esta mujer está más fea que hace diez años, porque sencillamente –y perdón por esta cosa horrible que voy a decir– hoy se parece más al cadáver que va a ser que hace diez años. Y esto es progresivo: nosotros mañana nos vamos a parecer más al cadáver que vamos a ser que hoy, porque el tiempo es así, el tiempo deviene y nos mata.

Entonces, para no tomar conciencia de esto, de lo que acaba de tomar conciencia el personaje de Discépolo: "fiera venganza la del tiempo", miren lo que es esto, hace diez años era hermosa, "le saqué el pan a la vieja, me hice ruin y pechador". Éste es un gran tango. Todas las cosas horribles que hizo por ésa que era una hermosa mujer y ahora es un horror, devastada por el tiempo. Entonces el tipo no resiste. ¿Y qué es lo que no resiste? Lo que no resiste es la presencia, la asunción, el conocimiento que le llegó abrupta y profundamente: el pasaje del tiempo. Y él de alguna manera debe estar sintiendo que eso le ha pasado a él también.

Por eso cuando mueren los otros, morimos nosotros también. La muerte no es un simple espectáculo. El tipo del tango de Discépolo, cuando dice "fiera venganza la del tiempo", lo está pensando a partir de sí mismo. Fiera venganza, la del tiempo. ¿Se estará vengando el tiempo así de mí también? Si yo la veo a ella tan deteriorada, ¿cómo estaré yo? Eso no puede evitar preguntarse. Entonces el tango recuerden cómo termina, es absolutamente genial: "Este encuentro me ha hecho tanto mal / que si lo pienso bien termino envenenao". Este encuentro me ha hecho tanto mal que si lo pienso bien... o sea, mejor no lo pienso bien. O sea, ojo: la filosofía, que es pensar bien, te envenena. Hay muchos que, si piensan las cosas adecuadamente, dicen: no, yo me bajo ya mismo. "Cachá el bufoso y chau / vamo a dormir", dice Discépolo. Entonces, en este tango, dice: "Este encuentro me ha hecho tanto mal / que si lo pienso bien termino envenenao", entonces, ¿de qué se trata? De no pensarlo bien. Por eso el tango termina también gloriosamente: "Esta noche me emborracho bien / me mamo bien mamao / pa' no pensar". Ustedes observen la densidad filosófica de ese tango de Discépolo: "pa' no pensar". El terror a pensar, porque acaba de descubrir en el ser que alguna vez amó la presencia del paso del tiempo y se da cuenta que el paso del tiempo mata. Entonces ahí es donde advertimos que morimos, en el pasaje del tiempo que vemos en los otros y que trasladamos auténticamente a nosotros, cuando nos atrevemos. Este tipo no se atreve, sabe que, si traslada ese conocimiento a sí, se envenena y entonces se emborracha bien pa' no pensar. El alcohol ya no está de moda, pero los sucedáneos del alcohol para no pensar son hoy infinitos.

Clase 2

La filosofía africana tiene que ver con el saber periférico, con nuestro saber. Nuestro pensamiento es siempre un pensamiento situado, no es lo mismo pensar aquí que pensar en la Sorbona. Nosotros no tuvimos un Descartes, no tuvimos un sujeto fuerte, no tuvimos un *cogito*. América Latina se deconstruyó antes de construirse, porque se hizo pedazos por la acción del imperio y los cipayos locales, para decirlo en el viejo lenguaje, se balcanizó antes de construirse, entonces nuestro pensar es muy distinto, es un pensar en una situación otra que la del pensamiento europeo. Todo pensamiento es situado, por eso quisiera hablar de la filosofía africana. En realidad quisiera hablar de la filosofía africana para hablar de nosotros, los argentinos, que, de alguna manera, también somos africanos.

Para nuestro deleite periférico, nosotros somos ciudadanos de la periferia, como los bantúes. Tal vez nos creamos algo más que los bantúes, o algo menos, no sé. En algunos aspectos, algo más o algo menos, todos ustedes conocen la fama de los bantúes. Ahora, ¿qué opinaba Hegel en 1831 de África? Esto es fascinante, porque hay que decirlo desde ya: la historia de la filosofía es la historia del Occidente europeo, y nosotros pertenecemos al Occidente europeo pero en la modalidad de la periferia del Occidente europeo y en la modalidad también del despojo. África también, de un modo superlativo. Ahora, Hegel en estas conferencias que daba en la Universidad de Berlín en 1831, y que dieron lugar a su libro *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, decía de África lo siguiente: "Es un país que se ha limitado a compartir el destino de los grandes, destino que se decide en otras partes". Es decir, un país no es grande para Hegel cuando su destino se decide en otras partes:

No está llamado a adquirir una figura propia. El África está vuelta hacia Europa, debería anexionarse directamente a Europa –dice– *como justamente ahora lo han intentado con fortuna los franceses.*

Más adelante dice:

En esta parte principal de África no puede haber realidad histórica [o sea, los africanos no tienen historia]. No hay más que casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras. No hay ningún fin, ningún estado que pueda perseguirse. No hay ninguna subjetividad, sino sólo una serie de sujetos que se destruyen.

Bueno, como vemos, el eurocentrismo y el desdén eurocéntrico es poderosísimo. Fundamentalmente lo que les niega a los africanos es la subjetividad, les niega la razón, les niega, por supuesto, la filosofía. Entonces, hablar de una filosofía africana es ya un desafío a Hegel. Hegel, fabuloso en montones de otros aspectos, en este mismo libro dice también que "el Islam ha quedado fuera de la historia, dormido en su siesta asiática". Bueno, éste es un lindo texto para recordarle a Hegel cómo siguió la siesta asiática: evidentemente el 11 de septiembre de 2001 la siesta asiática se ha interrumpido y el Islam ha pasado a formar parte de la historia. Pero ésta era la certeza de un europeo que en 1831 observaba el mundo con la enorme jactancia de afirmar que el espíritu es el espíritu de Occidente y que lo encarna y lo representa Europa.

Entonces, vamos a ver un poco de filosofía bantú, porque vamos a dar después un salto a Argelia y a un muy especial filósofo europeo que se ocupó de Argelia. Yo tomo esto de la filosofía bantú del diccionario coordinado por Michael Payne, el *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. No es casual que un diccionario de estudios culturales, que expresa el multiculturalismo de las universidades europeas, se ocupe de filosofía bantú, porque para los estudios culturales, una vez caído el mundo bipolar de enfrentamiento de la guerra fría, lo que surge es la maravilla de las diferencias en el mundo capitalista. Entonces el mundo capitalista, una vez que ha triunfado sobre su antagónico bloque comunista, se dedica a ver las diferencias y a exaltar las diferencias dentro del capitalismo, y de esto hace todo un *point d'honneur*, digamos. Nosotros somos tan sensibles que ahora nos ocupamos de los bantúes, de las mujeres, de los gays, de las lesbianas, de los negros y hasta de los bebés foca. Somos buenísimos. Entonces, dentro de esta bondad universal se inscribe este diccionario y lo que en las universidades norteamericanas llaman el multiculturalismo: estudiemos todas las culturas, porque ahora formamos parte de una humanidad que está llena de características propias, pequeñas, y cada uno de esos fragmentos vale lo mismo, tiene la misma

dignidad. Al fin y al cabo somos todos capitalistas. Al fin y al cabo somos hermanos en el mercado mundial. Entonces asistimos a todo esto que ustedes conocen, que se ha incrementado enormemente en los últimos quince años, veinte años, desde el '85, con la posmodernidad, el multiculturalismo, los estudios culturales, es decir, la idea del respeto por el diferente, el respeto por el otro. Afortunadamente es muy posible que el nuevo Papa termine con todo esto y las cosas vuelvan a estar claras, pero en el momento en que Michael Payne compila este *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales* todavía no estaba este señor al frente del Vaticano. Les recomiendo comprar este diccionario o consultarlo en alguna biblioteca, porque es formidable. Además, es tan exquisito que este artículo de filosofía bantú está escrito precisamente por un pensador bantú, que se llama Emmanuel Chukwudi Eze. Consúltenlo, es una joya, y además es la actualización de todo un movimiento filosófico de la academia estadounidense, alimentada, como siempre, por los filósofos franceses. Entonces, voy a citar: "El brutal encuentro entre el mundo africano y la modernidad europea constituye una crisis de proporciones indescriptibles". Claro, es notable lo que dice Hegel, porque es de un cinismo excepcional: África no forma parte de la historia. Sí, pero Marx dice: África ha sido transformada por el capitalismo en un coto de caza de esclavos. Habría que decirle entonces a Hegel: ¿cómo que África no forma parte de la historia? ¿Y los esclavos no forman parte de la historia? ¿Y los esclavos de dónde los saca el capitalismo europeo? Ah, claro, los esclavos no tienen subjetividad. Entonces, el encuentro entre África y la modernidad europea es este choque brutal de dominación: la modernidad europea llega a África para expoliar, para traficar esclavos y para someter. Esta es una realidad trágica que está encarnada en instituciones como la esclavitud, el colonialismo y las ideologías de la superioridad cultural y racial europea. Repaso estos tres últimos puntos para que los tengamos bien claros, porque son muy importantes.

El colonialismo siempre se alimenta de una ideología de superioridad, en este caso de la superioridad cultural y racial europea. Los historiadores, antropólogos y filósofos de la Ilustración europea especularon ampliamente sobre la naturaleza de la mente africana, a la que generalmente consideraron mística, mágica, irracional y, por tanto, inferior. Ustedes habrán leído el *Facundo* de Sarmiento y recordarán que Sarmiento introduce los mismos conceptos. Sarmiento estaba muy imbuido de este historicismo europeo y cuando analiza las campañas gauchas diferenciándolas de las ciudades iluministas, sobre todo de Buenos Aires, introduce estos elementos de irracionalismo, de misticismo, que expresan no

una mente racional, cultivada, civilizada, europeizada, digamos, sino que expresa la barbarie de los campos argentinos. El libro de Sarmiento, por supuesto, es un gran libro, es un libro genial. Además, cuenta algunas maravillosas anécdotas de Quiroga. Un día se le presenta un gaucho a Quiroga y Quiroga le dice: me dijeron que te has robado diez caballos. Y el gaucho baja la cabeza y le dice: no, General, eso es mentira. Y Quiroga se da vuelta y ordena veinte latigazos para este hombre, o treinta o cuarenta, no sé, depende de lo que se opine de Quiroga, digamos. Ahora bien, ¿cómo se había dado cuenta? Porque Quiroga dice: cuando un gaucho al responder una pregunta mira para el suelo y hace marcas en el suelo con el pie, es que está mintiendo. Entonces, ese conocimiento, como vemos, no es un conocimiento racional, es un conocimiento que viene de las costumbres, de los mitos, de las tradiciones, no es un conocimiento que nosotros podamos elevar al dominio de la razón. Por eso cuando Sarmiento analiza las batallas entre Facundo y el General Paz, dice: el General Paz es el General europeo, porque utiliza la artillería. La artillería es el arma de los cultos. Para Paz, una batalla es una ecuación de la cual se ha de encontrar la solución luego de una serie de axiomas. Y uno de estos axiomas es el uso de la artillería. En cambio, Facundo ataca con la caballería, con los gauchos del montón, con la montonera, porque son bárbaros y el hombre y el caballo son uno solo. Ya vamos viendo qué tienen que ver los bantúes con los gauchos.

Sarmiento aplicó excepcionalmente la ideología del colonialismo europeo. Esta excepcionalidad hace valiosísimo su libro. Es infinitamente superior al de muchos historiadores europeos. Entonces, claro, aquí está, la cultura del gaucho es mágica, irracional y, por lo tanto, es inferior.

Ahora bien, un señor que se llama Placide Tempels, usó por primera vez, en un libro de la década del '40, el título *Filosofía bantú* y publicó un libro que desde su título implicaba un enorme desafío: filosofía bantú, ¿qué es eso? ¿Cómo los bantúes van a tener filosofía? ¿Por qué? El libro de Tempels era un desafío, era un libro de combate, porque buscaba que se reconociera una filosofía africana. Porque si se reconocía que había una filosofía africana, se iba a reconocer que existía una razón africana y, por lo tanto, una humanidad africana. Ahora, observemos cómo se sigue dependiendo de la visión europea: queremos ser lo que ellos son para que ellos nos reconozcan, entonces queremos tener nuestra filosofía, nuestra humanidad y nuestra razón. Porque ellos la tienen, queremos tenerla nosotros también y ser como ellos. El otro camino es el de los Mau Mau, por ejemplo, que nunca intentaron ser muy racionales y si lo agarraban a

un europeo, lo destripaban adecuadamente. Y el europeo constataba que, sí, que los africanos eran irracionales; después moría.

Ahora bien, *Bantu Philosophy* de Tempels, en el título ya, como dijimos, era todo un desafío. Entonces todos los que siguieron de ahí, incluso este Emmanuel Chukwudi Eze, se basan en ese libro. Lo notable de los filósofos africanos y de las teorías neocoloniales o postcoloniales, (estoy pensando en Edward Side, o en Homi Baba, por ejemplo), es que se acercan a la academia europea intentando defender la diferencia de los países colonizados pero con las armas teóricas de la academia europea. Homi Baba tiene un libro que se llama *DisemiNación*, así con la *n* en mayúscula. El concepto de diseminación, que es totalmente derrideano, deconstructivista, es utilizado por Homi Baba en uno de sus libros como "disemiNación", es decir, diseminar la nación, analizar la nación, pero recuperarla. Ahora, recuperar la nación desde la diseminación, lo cual es arduo, implica también que Homi Baba no iba a ser recibido en la academia norteamericana o europea si no demostraba adecuados conocimientos de deconstructivismo. Lo mismo les pasa a los argentinos, por eso un filósofo argentino o un latinoamericano no piensa, acumula bibliografía. Los *papers* académicos son dos páginas que escribe el autor y diez páginas de bibliografía. ¿Qué se está diciendo con eso? Miren, yo leí, yo sé, yo hice los deberes, ténganme en cuenta. Ahora, pensar, piensen ustedes.

Bueno, *Bantu Philosophy*, el libro de Tempels, derriba andamios ideológicos. Descubre la filosofía bantú, y en Estados Unidos, que es un país muy sensible a esto, hay un movimiento que se llama Resurgimiento de Harlem y se crea el concepto de negritud. Los pensadores africanos tratan de salir de esta alienación, pero –insisto– con ese doble juego que se da constantemente. Estoy hablando de África y estoy hablando del mundo periférico, justamente por eso tomo África. Pero con este doble intento, es decir, salir de ser confinados a la irracionalidad, pero a la vez, cuando salimos de esa irracionalidad a la que Europa nos condena, lo hacemos demostrándole a Europa que somos humanos, racionales y cultos, porque nos apoderamos del arsenal cognoscitivo de Europa y desde ahí defendemos nuestra diferencia y nuestra particularidad. Es muy difícil llegar a la otra postura, bueno, ¿cuál sería una auténtica filosofía bantú? Es imposible que no esté contaminada por Europa. Los bantúes reivindican sus mitos, sus leyendas como parte de su filosofía, lo cual es muy valedero. Por qué no reivindicar también las leyendas, los mitos, incluso las tradiciones orales de un país como la filosofía de ese país, que quizás no fue escrita, pero fue elaborada, fue dicha. Y en la época del giro lingüístico es interesante afirmar esto.

Lo que ocurre es que Emmanuel Chukwudi Eze se da cuenta que, de todos modos, por más esfuerzos que hagan Tempels y otros como él, terminan definiendo a la filosofía bantú como etnofilosofía... También es muy interesante analizar este concepto; es de una enorme riqueza. Los otros (los norteamericanos y los europeos) tienen la filosofía, la filosofía que tenemos nosotros es étnica, es etnofilosofía. Los deconstructivistas se enojan, digamos, cuestionan la prolongada exclusión de África como el otro negativo. Y es así como entonces el africanismo pasa a formar parte de las reivindicaciones de las minorías que caracterizan a las filosofías deconstructivistas, postestructuralistas y posmodernas también. En varios textos de Gianni Vatimo se habla del mundo como un dialecto: el mundo ha pasado a ser un dialecto en el cual cada jerga vale lo mismo, porque esto es la democracia. Ahora, lo que nunca el mundo capitalista dialectiza, en el sentido de desparramarlo, es el capital, el dinero siempre está en el mismo lado. Entonces, ¿por qué no fragmentamos Wall Street, por ejemplo? Nadie pregunta eso. ¿Por qué no deconstruimos el Pentágono? Bueno, ya lo deconstruyeron, pero de otro modo. En última instancia, ¿por qué no democratizan la riqueza, ya que son tan democráticos? Entonces, el capitalista de fin de siglo, según se ha visto, ha sido capaz de democratizar todo. Hagan lo que quieran, mientras no se metan con el capital. Entonces tenemos aquí que se ha venido avanzando en muchas cosas que se han festejado, por ejemplo, estas cosas que odia la Iglesia, los matrimonios gays, los matrimonios de lesbianas, la recuperación de la negritud. Todas las minorías de la diferencia, que han sido desdeñadas en el pasado, son incorporadas por el multiculturalismo, por eso es multiculturalismo. Lo único que uno objeta es que lo que no deconstruyen nunca es el poder económico y bélico, que está absolutamente centrado en un imperio que ahora además se globaliza.

Hay un filósofo que realmente se acercó a la negritud humildemente, de un modo humilde. Más aún, les dijo a los europeos: ya no somos el sujeto, somos el objeto. Europa dejó de ser el sujeto. Ustedes observen lo escandalizante que es esta afirmación, que está en un texto realmente explosivo, que es el Prólogo de Sartre al libro de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. Ese texto de Sartre hará la eternidad de Sartre, quizá más que *El ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica* y el *Saint Genet*, porque son diez páginas de una potencia absoluta en todo sentido... No sé en qué estado lo habrá escrito, con cuántas anfetaminas encima, pero es de una potencia ese texto... Además el texto ayuda a la importancia de la penetración del libro de Fanon, porque el libro de Fanon hubiera sido una cosa solo y otra cosa prologado por Jean-Paul Sartre en 1961, época

en la que Sartre había viajado a La Habana, donde se había entrevistado con el Che a eso de las dos de la mañana, porque el Che daba esos horarios, y estuvo en el palco famoso de la foto del Che de Corda. La foto que saca Corda, el del retrato del Che: en ese palco estaban Sartre, Simone de Beauvoir y Fidel. Un lindo palco, no les faltaba palco ese día. Y Corda va girando con su cámara y de pronto lo encuentra al Che, que vaya saber qué estaba pensando, estaba distraído, estaba bellísimo, claro, y éste ve el retrato y saca la foto, que es la más famosa foto del Che.

Ahora bien, ¿qué hace Sartre? El Prólogo al libro de Fanon alimentó las luchas políticas, militantes y guerrilleras de América Latina durante la década del '60 pero de un modo poderoso. Uno de sus textos más cuestionados, cuestionables, pero también fuertes, es cuando Sartre legitima la violencia liberadora, de la descolonización y dice: cuando un colonizado mata a un colonizador, muere un dominador y nace un hombre libre. Este texto es muy bravo, fue muy cuestionado, pero también lo usaron para oscurecer lo otro de la carta –enseguida voy a aclarar por qué digo "carta"–, lo otro del prólogo de Sartre. Lo que tenía de revolucionario el Prólogo de Sartre, en primer término, es que un europeo les hablaba a los europeos desde la periferia y les decía: señores, ya no somos los sujetos de la historia, somos sus objetos. Heidegger dio un curso de Lógica en 1934 en el que dijo, siguiendo la línea hegeliana: los negros no tienen historia. Y todo lo que hace la filosofía a partir de Heidegger es tratar de centrar el sujeto, sacarlo de donde lo puso Descartes, en la centralidad, pero siempre se trata del sujeto europeo. El descentramiento del sujeto que hace Sartre, en cambio, consiste en sacarlo de Europa. ¿Está claro este paso?, porque es fundamental en la historia de la filosofía, al menos para nosotros hoy. No lo dicen muchos, porque ustedes saben que Sartre es un pensador sofocado, silenciado, despreciado, porque tenía la mala costumbre de subirse a un tonel o a una lata de nafta y, medio ciego, hablarles a los obreros en huelga de la Peugeot o de la Renault, entonces eso es muy poco académico, es de muy mal gusto. Eso lo pagó carísimo Sartre.

Ahora bien, el sujeto se ha periferizado. Esto no lo dice así Sartre; lo decimos nosotros aquí: el sujeto se ha periferizado. ¿Esto qué quiere decir? El sujeto mora en las colonias, en el lenguaje y en la praxis revolucionaria de los colonizados. Ahí, dice Sartre, es donde ahora está el humanismo, ya no está en Europa; ahí es donde se escribe la historia del hombre. Enuncia algunos textos muy contundentes. Son textos en los cuales la destreza literaria casi infinita que tenía Sartre se pone al servicio

de la contundencia conceptual. Y cuando se logra esto a un pensador se lo entiende y se lo recibe en plenitud. Les habla a los europeos y les dice:

> *Ustedes, tan liberales, tan humanos, que llevan al preciosismo el amor por la cultura, parecen olvidar que tienen colonias y que allí se asesina en su nombre. Hay que afrontar un espectáculo inesperado: el striptease de nuestro humanismo. Helo aquí desnudo y nada hermoso. No era sino una ideología mentirosa, la exquisita justificación del pillaje.*

Hay que tener cojones para decirles esto a los europeos en 1961, prologando el libro de un negro argelino. Bueno, pues Sartre le prologa el libro y les dice: nuestro humanismo es la exquisita justificación del pillaje:

> *El europeo no ha podido hacerse hombre sino fabricando esclavos y monstruos. Nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas, eso hace irrefutable su testimonio.*

Esta frase es monumental. Y permítanme una digresión. Ustedes saben que Heidegger fue durante diez meses Rector nacionalsocialista en la Universidad de Friburgo, entre 1933 y 1934, y luego del '45 se esperó siempre de él una palabra de arrepentimiento o autocrítica. No la dijo nunca y en algún argumento muy lúcido (que por supuesto Heidegger era capaz de elaborar), decía: ante quién me voy a arrepentir. Y efectivamente ustedes saben que, si empezamos a enumerar las canalladas de la humanidad, no hay ante quién arrepentirse. Pero está el problema de las víctimas. Es ante las víctimas ante quienes corresponde arrepentirse. Entonces lo que dice Sartre es: "nuestras víctimas nos conocen por sus heridas y por sus cadenas, eso hace irrefutable su testimonio". O sea, el perdón o la disculpa de Heidegger tendría que haber sido dicho a por lo menos una de las víctimas. Y, en realidad, estuvo cerca de hacerlo cuando el poeta Paul Celan, que había estado en Auschwitz, se acercó a él. Sobre esto vamos a volver.

Sartre dice: es el fin, como verán ustedes. Europa hace agua por todas partes. ¿Qué ha sucedido? Simplemente que éramos los sujetos de la historia y ahora somos los objetos. Bueno, este texto, entre tantas otras cosas, yo lo rebauticé *la carta sobre el humanismo de Sartre*, porque Heidegger tiene su *Carta sobre el humanismo*, que es de 1946, en la cual demuestra que el concepto de hombre hay que deconstruirlo, destruirlo y quitarlo del lugar donde Descartes lo había puesto, porque el hombre ha llevado a lo que Heidegger llama el olvido del ser. Pero más radical que la deconstrucción de Heidegger, de Derrida, de Foucault en este aspecto, es esto que hace Sartre en 1961, porque ninguno de los deconstructores

franceses heideggerianos sacó el sujeto de Europa, le negó a Europa su condición de sujeto de la historia, pero el prólogo de Sartre se lo niega y dice: no somos más los sujetos, somos los objetos. Cierto que Europa se ha rearmado y que con Estados Unidos la lucha por la descolonización ha venido fracasando; la idea de tercer mundo ha quedado entre los trastos del olvido. Pero el olvido se actualiza muy prontamente, porque todo va quedando muy aceleradamente entre los trastos del olvido. Ya también el postmodernismo, la deconstrucción poco tienen que ver con la beligerancia teológica del imperio de Bush, no tienen nada que ver con esa tolerancia post Muro de Berlín que habían elaborado los filósofos. De modo que es interesante tomar esto: ¿dónde está el sujeto, está en las colonias o lo tienen los colonizadores? Los colonizadores siempre han dicho: nosotros somos el sujeto, nosotros somos la razón, nosotros somos la civilización, por eso las colonias se nos deben someter. Los grandes teóricos del mundo colonial, como Domingo Faustino Sarmiento en un texto como el *Facundo*, que es de 1845, tres años anterior al *Manifiesto comunista*, asumen esta posición y dicen: sí, hay que europeificar la Argentina. Para europeificar la Argentina hay que liberarla de sus gauchos, que son un elemento nefasto, son mestizos, porque son hijos de españoles y de indios, una mezcla fatídica, dice Sarmiento, porque es la mezcla de la desidia, de la vagancia, de la no-industriosidad. Sarmiento detestaba España, porque quería que Argentina saliera de la órbita española y entrara en la órbita francesa o británica y siguiera la lección dada por la democracia estadounidense, que Sarmiento admiraba mucho. Esto suelo decirlo, porque me resulta muy claro. Sarmiento vuelve de uno de sus viajes y dice: estuve en Europa y en España. En *Recuerdos de provincia* dice: se teme que trescientos años de terrorífica dominación de la Inquisición hayan achicado considerablemente el cerebro español. No es que sea el inventor de los chistes de gallegos, sino que realmente Sarmiento considera que el cerebro español es más chiquito que el británico y que el francés, pero, ¿por qué? Porque España es una potencia devenida, es una potencia que ya no implica el progreso histórico, mientras la Argentina tiene que incorporase al tren de la historia. El tren de la historia lo marcan, para Sarmiento, los países hegemónicos en la historia: Francia en lo cultural, Inglaterra en lo económico y Estados Unidos en lo institucional.

Entonces, nosotros vemos aquí cómo el colonizado incorpora los valores del colonizador. Todo el *Facundo* es un libro profundamente argentino, porque es una gran torpeza hacer esos análisis del *Facundo* que hacían los revisionistas condenándolo por su cipayismo, digamos. Bue-

no, sí, es un libro cipayo, pero a la vez, ¿por qué Sarmiento escribe la biografía de Juan Facundo Quiroga y no la de Rivadavia? Porque sabía que Quiroga era más entretenido y sabía que él quería ser un novelista americano a lo Fenimore Cooper, entonces sabía que Aldao, Chacho Peñaloza, Facundo Quiroga, que son las biografías que él escribe, eran tipos más azarosos, más americanos, por eso escribe estas biografías. Pero las escribe, además, para demostrar que estos tipos tienen que ser exterminados. Entonces, la exterminación del gauchaje federal, la exterminación de los indios con la Conquista del Desierto, a la que David Viñas muy acertadamente llama etapa superior de la conquista de América –es muy inteligente esto–, cuando todo eso queda realizado, la Argentina se queda sin habitantes, entonces aquí Alberdi dice: gobernar es poblar, traigamos a los inmigrantes. Cuando traen a los inmigrantes, en lugar de venir colonos como los de la colonia galesa, que tanto quería Sarmiento, y de la colonia alemana, que describe Sarmiento en el *Facundo* y dice que son muy hermosas las casitas, bueno, vienen todos los tanos, los judíos, los polacos, toda la basura que hizo este país. Y los liberales se horrorizan: ¿qué hemos traído? Trajimos el anarcosindicalismo. Y aquí aparece el nuevo otro demonizado, el proletario anarcosindicalista, entonces ahí vienen la Patagonia trágica, la semana trágica, etc.

Bueno, aquí estamos nosotros entonces, nosotros estamos del lado de los bantúes. Espero que nadie se ofenda, pero para los europeos nosotros hemos sido bantúes, es decir, hemos sido aquellos que deben recibir la razón, aquellos que deben recibir la luz de las luces de Europa. Y Europa se asume a sí misma como el sujeto. Por eso nosotros lo que vamos a estudiar ahora es la filosofía de un continente que se piensa a sí mismo como nacido en Grecia, que tiene su cuna en Grecia; es decir, tiene una cuna muy prestigiosa. Tiene su cuna en Grecia, tiene su desarrollo en la Edad Media, tiene su resurgimiento con el Renacimiento, su resurgimiento con la modernidad, la Revolución Francesa, el capitalismo, la Revolución Industrial, y ése es el continente del saber. Esto también lo creen los norteamericanos, porque incluso ustedes habrán observado que los europeos siguen siendo los más importantes exportadores de filósofos. Acá llegan constantemente, el último que llegó y se instaló fue •i•ek. Y toda persona que hace una carrera en Oxford, por ejemplo, como Ernesto Laclau, que está en estos días por aquí, merece grandes reportajes porque viene de Oxford, entonces cómo no escuchar lo que dice. Laclau. Además dice cosas interesantes. Pero ese prejuicio está siempre presente, incluso, ustedes lo saben, pasa con los cantantes, Susana Rinaldi va a Francia, vuelve acá y dicen: triunfó en París. Y todo el mundo va

a escucharla porque triunfó en París. Si triunfó en París, cómo no la vamos a ir a escuchar.

Vamos a pasar al tema estrictamente filosófico, pero vamos a ver cómo Heidegger hace totalmente explícito este ser europeo de la filosofía. La filosofía es europea, se inicia hablando en la lengua griega y se continúa hablando en la lengua alemana. Un texto de Heidegger muy importante es *¿Qué es eso de filosofía?*. El texto de Heidegger no es difícil, pero hay que ir por él caminando lentamente.

La carrera de Heidegger después de la Guerra es muy curiosa; en realidad resurge en Francia a partir de la aparición de *El ser y la nada* de Sartre, que es una aplicadísima lectura de Heidegger, muy bien pasada al francés por Sartre, con mejor estilo y con muchas ideas propias y muy brillantes, pero es *Ser y tiempo*. *El ser y la nada* en realidad es un Heidegger francés, de un mejor escritor, más brillante y capaz de escribir además novelas y obras de teatro, cosa que Heidegger jamás hubiera hecho, no por no haber querido, sino porque simplemente no podía. Quizás al no poder, en algún lugar haya elaborado una teoría acerca de la imposibilidad para un filósofo de escribir obras de teatro y novelas, porque en general muchos hacen sus estéticas a partir de sus imposibilidades. Esto es muy interesante; por ejemplo, hay quienes dicen: murió el teatro de ideas. Bueno, lo que pasa es que yo no tengo ninguna, entonces qué me queda sino proclamar que murió el teatro de ideas. Esto está muy de moda entre nuestros jóvenes teatristas. En un reportaje que le hicieron a Manolo Callau, un actor del PC (que ha hecho siempre teatro de ideas, obras como *Sacco y Vanzetti*, *Cuestiones con Ernesto Che Guevara*, y otras por el estilo) le preguntaron qué opinaba de los jóvenes teatristas que dicen que ha muerto el teatro de ideas y que no hay que hacer teatro de ideas. Bueno, lo que debió haber dicho ahí Manuel Callau es que, en principio, decir que no hay que hacer teatro de ideas es una idea gigantesca ya; si hay una idea, es ésa. Empezamos ya mal, porque esa sí que es una idea. Pero, bueno, culposo dijo: sí, en realidad abrumamos a los jóvenes con mensajes durante tanto tiempo... Y después la mejoró, porque es muy vivo, y dijo: pero tampoco se puede no decir nada. En realidad, nunca se puede no decir nada.

Pero, bueno, Heidegger se vuelca más a la poesía. Las que escribe son horribles realmente. Ahora, como analista de la poesía, como lector de poesía, George Steiner dice que no hubo alguien más grande en todo el siglo XX que Heidegger. Steiner en su libro *Heidegger*, que es uno de los breviarios de Fondo de Cultura Económica, un muy bello libro, hablando de la eterna controversia acerca del nazismo de Heidegger dice algo

muy sensato finalmente: bueno, es que necesariamente un filósofo no tiene que ser una buena persona, puede ser perfectamente una mala persona y ser un filósofo fascinante a la vez. Entonces le aplica eso a Heidegger.

Bueno, yo voy a seguir algunas pistas de ese texto de Heidegger, *¿Qué es eso de filosofía?* ¿Por qué? Porque Heidegger, nos guste o no, es el más importante filósofo del siglo XX, es el último filósofo universal que tuvo la humanidad y su influencia ha sido poderosísima. Determinó por completo al primer existencialismo, a Sartre, a Merlau-Ponty, a Simone de Beauvoir, a Levinas, a Marcuse, que fue discípulo de Heidegger, también Camus leyó cosas de Heidegger, no demasiado. También influye poderosamente en Alexandre Kojève, que es un lector de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, y que da unos cursos en los años '30 en Francia, a los cuales asisten Lacan, Merleau-Ponty, Hyppolite, Sartre (indirectamente, pide las notas). Y luego el resurgimiento de Heidegger se da a mediados de la década del '60, vuelve a conocer una etapa absoluta de esplendor que todavía de ninguna manera se ha apagado, porque todo el estructuralismo y el postestructuralismo y el postmodernismo (autores como Foucault, Deleuze, Derrida, Vattimo, Lyotard, etc.) se basan en Heidegger, o mejor, en Heidegger y en Nietzsche. En 1989 estalla el libro de Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, que incomoda muchísimo a todos los europeos, sobre todo a los franceses. A Heidegger no, porque había muerto en mayo del '76. E introduce este tema: ¿se puede ser el más importante filósofo del siglo XX y haber sido nazi? Bueno, si ustedes tienen en cuenta que la encuesta Gallup de fines del siglo XX sobre el hombre del siglo dio a Hitler, todo se va completando. Y si le añadimos la presencia de este buen señor que ha aparecido últimamente, con esa mirada tan dulce, beatífica, y que acaba de ser elegido Papa, a pesar de haber pertenecido a las juventudes hitleristas, ya está todo cerrado. Creo que es un argentino el que escribió el libro *Hitler ganó la guerra*. Hitler ganó la guerra, ganó el papado, ganó todo, ganó la filosofía.

Ahora bien, el problema con Heidegger es el siguiente. Si fuera Alfred Rosenberg, que escribió un libro tan torpe como *El mito del siglo XX*, basado en la superioridad de la raza, no habría problemas, uno lo tira ese libro y al diablo. El verdadero problema con Heidegger es que, sí, fue nacionalsocialista y, a la vez, es un filósofo descomunal. Esto es el problema y esto es lo apasionante también, esto es lo que nos tiene que llevar a verlo como uno de los problemas más apasionantes de la historia del pensamiento: no es necesario tener elecciones políticas correctas ni buenas para ser un gran filósofo. Al fin y al cabo, Aristóteles pensaba en el

medio del esclavismo y pensaba como filósofo sometido a Alejandro Magno, que muy buena persona no debía ser. Ahora bien, entonces, nosotros vamos a tratar el tema de la cuestión del nazismo de Heidegger. Hace unos días terminé una novela sobre el tema, es la primera novela que se escribe sobre la cuestión de Heidegger y el nazismo, se llamó originalmente *El desierto crece*, que es una frase de Nietzsche que implica el avance del nihilismo. Luego, por cuestiones de política editorial, se le cambió el nombre por *La sombra de Heidegger*. Es muy difícil escribir una novela sobre Heidegger, porque Heidegger tiene que hablar, entonces hacerlo hablar a Heidegger es muy embromado, muy difícil, porque Heidegger hay palabras que no dice y los franceses, que son los que más cuidan su tesoro, fácilmente le señalarían a este escritor sudaca que Heidegger jamás diría esta o aquella palabra.

Ustedes saben que Borges definió a Heidegger y a su éxito como el éxito de un filósofo que había creado un dialecto del alemán. Borges es genial realmente. Le preguntan: ¿Leyó a Heidegger? No, contesta, ¿para qué lo voy a leer, qué hizo Heidegger? Un dialecto del alemán. Eso dijo. Esa es otra de las cosas que alejan de Heidegger. Es un filósofo que habla en jerga. Por ejemplo, el hombre es un ser al cual en su ser el ser le va, cuyo ser consiste en irle éste. Además, para desgracia, su traductor fue José Gaos, que añadía a los neologismos de Heidegger sus propios neologismos. Bueno, ése es nuestro destino. La edición que yo tengo de *¿Qué es eso de filosofía?* es de Herder.

Bueno, este texto es una de las tantas conferencias que da Heidegger en determinados coloquios. Es un coloquio de 1959 más o menos. Heidegger comienza diciendo que el tema es muy amplio, en realidad es tan amplio que de la filosofía se puede decir cualquier cosa, como vimos que con mucho talento lo había hecho Discépolo, que había aprendido filosofía en el cafetín. Ahora, Heidegger también dice que se puede abordar desde distintos puntos de vista. Luego dice algo muy filosófico: cuando uno pregunta qué es la filosofía, está preguntando desde afuera y esto ya no es filosófico. Porque si la filosofía consiste en algo, consiste en penetrar en la problemática, penetrar en la cosa, es decir, pasar a pensar lo pensado. Uno piensa en lo que piensa. Si se propone pensar la filosofía, piensa sobre la filosofía, pero tiene que meterse dentro de la filosofía para pensarla desde adentro. Si uno la piensa desde afuera la está pensando en su exterioridad. Entonces, lo que Heidegger propone es que la pregunta "¿qué es filosofía?" nos lleve a filosofar.

Ahora, aquí ya está el eurocentrismo. Observen, en la página 34 Heidegger dice: "Nuestra primera línea de investigación es que la palabra

habla en griego". Lo vimos la clase pasada, pero si lo dice Heidegger es más verdadero, o sea, es verdad: la palabra filosofía habla en griego. La palabra griega ya es un camino. El camino que va a tomar Heidegger es por supuesto el camino de los griegos. La filosofía nace entre los griegos porque la palabra aparece entre los griegos, y los griegos son la cuna de Occidente. Entonces Heidegger encuentra ahí el verdadero linaje de la Europa que él representa como su gran pensador. Esta Europa viene del Mediterráneo, tiene un nacimiento lujoso, nació entre grandes pensadores, no desciende de bárbaros, no desciende de mitologías ni de barbarismos ni de pensamientos mágicos, desciende de filósofos. Entonces, si la palabra habla en griego, nosotros habíamos visto que en los fragmentos de Heráclito se hablaba de los filósofos como hombres que estaban obligados a conocer muchas cosas (aunque esos conocimientos no son ya filosofía). Entonces, dice Heidegger: "La palabra filosofía nos dice que es algo que por primera vez determina la existencia del mundo griego". El mundo griego se define y se da coherencia por la palabra filosofía. Hegel había dicho otra cosa antes muy fascinante también, había justificado la guerra de Troya, en una de las más exquisitas justificaciones de la guerra. En su *Filosofía de la historia universal*, Hegel dice: si hubo poemas homéricos es porque antes hubo guerra de Troya, sin la guerra de Troya no habría habido poemas homéricos. Ahora, sin los poemas homéricos no hubiera habido unidad del espíritu griego. Se agarra esta dialéctica entre la guerra y la poesía como pensamiento unificador de una nación que primero gana una guerra, pero al ganar una guerra engendra un poeta que, al narrarla poéticamente, le da unidad espiritual a un pueblo. Esto lo menciona Hegel y Heidegger por supuesto adhiere a esto. Ahora bien, en la página 34 dice:

> *La filosofía también determina el rasgo más íntimo de nuestra historia europea occidental* [más claro, agua], *porque la filosofía es griega en su esencia. Griego significa aquí: la filosofía es en el origen de su esencia de tal naturaleza que precisó del mundo de los griegos y sólo de ese mundo para iniciar su despliegue.*

Es decir, la filosofía no pudo haber nacido en otro lado, porque los griegos, al inventar la palabra, al encontrar la palabra, encuentran lo fáctico también, encuentran la empresa. La palabra no surge por casualidad, surge porque la empresa del filosofar ya está ahí viviente como no había estado en ninguna otra civilización, en la cual podía haber religiones, mitos, pero no filosofía, amor al saber. También aquí Heidegger va a marcar que esto de amor al saber es una relación erótica, está la presencia de *éros* aquí, que hay que tenerla en primer plano.

La afirmación "la filosofía es griega en su esencia" nos dice que Occidente y Europa, y sólo ellos, son en lo más profundo de su curso histórico originariamente filosóficos.

Esto lo dice en 1959. Bueno, ¿qué quieren que les diga? En 1961 Sartre escribe el Prólogo al libro de Fanon. En 1959 Heidegger insiste en decir que la filosofía es esencialmente europea porque proviene de los griegos y los europeos son los herederos de los griegos. Cuando veamos el discurso del rectorado vamos a ver que dice específicamente que son los alemanes los herederos de los griegos. Y en el discurso del rectorado, en 1933, ante esvásticas y militantes de la SA de Römer, pide un regreso a Grecia, un regreso al origen, y dice una frase a la vez bellísima: el origen no ha pasado, el origen aún es. Como dice Habermas años más tarde, de esas clases no salían filósofos, sino oficiales. Es una frase genial la de Habermas, es terrible, pero también la de Heidegger es monumental. Y termina el discurso diciendo: todo lo grande nace en medio de la tempestad. Es una frase de Platón, pretende ser una frase de Platón, pero ocurre que tempestad en alemán se dice *Sturm* y *Sturm* es tropa de asalto, así que el pícaro de Heidegger, nada pícaro, por supuesto, en ese momento del discurso del rectorado, como dije, etapa a la cual él califica de su gran tontería, juega con las palabras y dice que la grandeza nace en medio de la *Sturm*. Hannah Arendt lo perdona y dice: es como Tales, que iba mirando las estrellas y se cayó en un pozo. Los filósofos son así, y bueno, están sujetos a pequeños errores. Pero lo que importa es marcar que aquí Heidegger lo que está señalando es el carácter esencialmente europeo de la filosofía, porque es Europa la que está recibiendo la herencia griega. Y Europa es la centralidad. Y ojo, Alemania además es el centro de Europa. O sea, el centro del centro es Alemania. Esto también lo señala Heidegger en otro texto muy importante, *Introducción a la metafísica*.

Bueno, dice Heidegger, no es una pregunta cualquiera ésta, "¿qué es la filosofía?", es la pregunta de nuestra existencia europea occidental. Aquí ya convengamos que, a esta altura de los tiempos, nosotros, pobres latinoamericanos, sentimos una especie de pequeña molestia. ¿Por qué estamos tan excluidos de todo esto? ¿Nosotros no podemos hacer filosofía?

"Tenemos el camino, la pregunta es el camino", dice Heidegger. Porque Heidegger se va a caracterizar por ser el filósofo del preguntar. Y al ser el filósofo del preguntar, en realidad lo que Heidegger ya está diciendo es qué es la filosofía: la filosofía es más preguntar que responder. Por eso la filosofía desde el principio, siempre lo digo, no es la autoayuda, no le va a resolver la vida a nadie, no le va a resolver sus problemas

cotidianos. Al contrario, es muy posible que problematice aun más la vida de cada uno de nosotros, pero tal vez nos haga sentir el infinito placer de pensar, que suele ser orgásmico.

Entonces, "Tenemos el camino, la pregunta es el camino. Conduce desde los griegos hasta nosotros". ¿Y por qué no hasta nosotros?, podríamos decir nosotros, argentinos, caramba. ¿Por qué no hasta nosotros? Es grave esto. Por ejemplo, en el libro de Huntington, *El choque de civilizaciones*, América Latina no figura incorporada a Occidente. No tenemos ni siquiera ese mínimo honor, y es extraordinario, porque el Occidente capitalista se hizo saqueando a América, y es una gran injusticia. En un libro que se llama *¿Qué es lo que hay que saber acerca de la cultura universal?*, de un señor Diter no-sé-cuánto, no figura un solo aporte de América Latina a la cultura universal, pero ni uno, no existe. Bueno, esto es para que nos alarmemos un poco. Heidegger sigue diciendo entonces que esta cuna griega le pertenece a Europa. El Mediterráneo es europeo.

Por otra parte, Heidegger odia América del Norte, Heidegger es un profundo enemigo del tecnocapitalismo desde una perspectiva no marxista. Para Heidegger –es bueno que lo diga en este momento– Estados Unidos es algo así como la última basura del espíritu, porque es el mercantilismo más desaforado. Es en Estados Unidos donde el hombre más se ha lanzado a la conquista de lo óntico, del ente, de la cosa transformada en mercancía, y ha olvidado la pregunta por el ser. O sea, para Heidegger es pura basura América del Norte.

Para Heidegger la filosofía es algo que nace en Grecia, porque en Grecia nace la palabra. Si en Grecia nace la palabra filosofía es porque ahí nace la filosofía. A la vez, con Grecia nace Occidente y Occidente es recuperado y pensado desde Europa, que es el centro del saber. Dice además Heidegger:

> *La lengua griega no es una lengua como las demás lenguas europeas que conocemos. La lengua griega y solamente ella es lógos.*

Lógos aquí debe entenderse como aprehensión de lo verdadero, como conocimiento de lo verdadero, como saber. O sea, el saber de la lengua griega está en ella misma, ella misma es saber, porque la lengua griega le abre al hombre griego el camino hacia la verdad. Después vamos a ver qué entiende Heidegger por verdad, entiende algo muy particular que no tiene nada que ver con la adecuación entre el sujeto y el objeto.

Heidegger va a decir que la palabra filosofía todavía no está en Heráclito ni en Parménides. Heidegger va a hacer una diferenciación fundamental entre Heráclito y Parménides, por un lado, y Platón y Aristóteles,

por el otro. Y aquí viene la concepción de la verdad. Heidegger va a decir que Heráclito y Parménides, a quienes se suele oponer (ustedes saben que hay una oposición clásica en la filosofía entre Parménides como aquel que fija el ser, porque dice "el ser es, el no ser no es", y Heráclito, para el cual el ser sería el devenir, lo cual estaría basado en el famoso fragmento de Heráclito acerca del río: nunca nos bañamos dos veces en el mismo río, porque todo fluye, todo cambia. Para Parménides no, Parménides fija el ser), coinciden en algo, comparten algo. Bueno, si entendemos esto, nos acercamos mucho al pensamiento de Heidegger. Y es lo siguiente: Heráclito y Parménides estaban abiertos al ser. Cuando preguntan por el ser, cuando se asombran de que las cosas son, no intentan dominarlas. Esto es lo que va a cambiar con Descartes fundamentalmente y con el hombre moderno de la subjetividad. El hombre moderno de la subjetividad cartesiana, el hombre capitalista, quiere conocer para dominar y para conquistar. Esa ya no es la verdad. La verdad para Heidegger es develamiento del ser. Y para que el ser pueda develarse, nuestra actitud ante el ser tiene que ser de apertura y no de conquista ni de sometimiento. Aquí ya asoma algo sorprendente: Heidegger termina acercándose al tao o al zen. Y si ustedes lo piensan, es bastante semejante a muchas posturas zen este pensamiento. Pero ya vamos a llegar ahí. Si quieren, hay una nota mía que se llama "Ciprés en el jardín", está en *Escritos imprudentes II*.

Heráclito y Parménides no se enfrentan a las cosas, a los entes, con el afán de dominarlos como hace el hombre del tecnocapitalismo, como hace el hombre de la modernidad. Heráclito y Parménides están abiertos porque se enfrentan en la modalidad del asombro. El asombro nos abre. Al abrirnos, dejamos que el ser se nos revele, se nos devele. Por eso la verdad para Heidegger es desocultamiento, develamiento. En todos los entes el ser está iluminándolos, pero ninguno de los entes es el ser. El ser es algo para lo cual tenemos que estar en estado de abierto, para que se desoculte ante nosotros. La actitud de la conquista y del sometimiento es la negación del estado de abierto. Jamás vamos a llegar a oír la llamada del ser si lo enfrentamos a través del afán conquistador del espíritu del capitalismo, que, para Heidegger, nace con Descartes. Entonces, Heráclito y Parménides comparten esto, comparten un estado de asombro. La filosofía parte de estados de ánimo y el estado de ánimo del cual parten Heráclito y Parménides es el asombro. Este asombro remite a una pregunta que Heidegger formula en *Introducción a la metafísica* como la primera pregunta: por qué el ente y no la nada, o por qué el ser y no más bien la nada. Esta es la pregunta fundamental de la metafísica, pero esta pregun-

ta, cuando se hace, se hace desde el asombro, después se hace desde la angustia, después se hace desde varios estados de ánimo, pero en principio los griegos parten del asombro, qué es esto, por qué hay esto y no hay otra cosa, o por qué hay esto y no nada.

El hombre moderno lo que hace es decir: hay esto, me lo voy a apropiar, lo voy a tecnificar, lo voy a dominar y con esto voy a dominar a los otros. Ahora, el hombre griego, dice Heidegger, vivía en estado de apertura ante el ser, entonces podía oír la voz del ser. No me pregunten qué es el ser, porque Heidegger no lo va a decir nunca y cuando lo diga va a decir que el ser es lenguaje, pero a eso todavía no llegamos. En principio el ser es aquello a lo que hay que estar abierto para no ahogarse en el mundo de los entes, en el mundo de las cosas, en el mundo de los objetos.

Entonces, el reproche que Heidegger les va a hacer a Platón y Aristóteles es dividir la realidad. ¿En qué la divide Platón? En el mundo sensible y el mundo suprasensible, que es el mundo de la Idea. Entonces Heidegger dice: ¿qué es esto? Esto es ya una partición en dos niveles distintos de algo que no existía en Heráclito y Parménides. Y aquí aparece la palabra filosofía, dice, que no figuraba en Heráclito y Parménides, en ellos figura filósofos y filosofar pero no filosofía. Ahora, hay algo muy lindo que dice Heidegger de Heráclito: la palabra griega filosofía se remonta a la palabra filósofos, y la palabra filósofos, dice Heidegger, fue presumiblemente acuñada por Heráclito, esto significa que para Heráclito todavía no hay filosofía. Ahora, contra esa tajante división platónica entre el mundo sensible y el mundo suprasensible, que Nietzsche va a venir a despedazar, Heidegger toma un fragmento de Heráclito que dice: uno es todo; el *lógos* es todo, todo es *lógos*, todo es saber, todo es conocimiento, todo es entrega del conocimiento a lo que puede ser conocido si dejamos que eso conocido se nos desoculte. La verdadera manera de conocer es abrirse y recibir la verdad. Por el contrario, en el sujeto moderno, que divide la realidad entre sujeto y objeto, la verdad es la adecuación entre lo que el sujeto piensa del objeto y lo que el objeto es para el sujeto. A esto se llama la verdad de la *adaequatio*. Esta verdad para Heidegger es una verdad conquistadora, dominadora, inauténtica en última instancia, impropia. La relación auténtica es la de unirse al *lógos*, porque el ser reúne el ente en lo que éste tiene de ente, el ser es la unión. Vamos a aclarar esto. El ser reúne el ente en lo que éste tiene de ente, es decir, todos los entes son entes, pero la reunión de los entes, que los entes sean uno, para Heráclito, está posibilitada porque todos los entes son a la luz del ser. El ser no se agota en ninguno de los entes, es más que

todos los entes y a la vez es el conjunto de todos los entes. Y cada uno de los entes tienen algo del ser, si no, no podría ser un ente. Ahora, el ser es aquello que ilumina, alimenta, dinamiza. Estas no son, en rigor, palabras de Heidegger, pero es lo que está fundamentando al ente.

Entonces, la pregunta de la filosofía para Heidegger siempre va a ser la pregunta por el ser. Y lo que va a decir Heidegger es que el hombre ha olvidado la pregunta por el ser porque se ha consagrado al dominio de los entes. Y esto es clarísimo y es nuestro mundo de hoy. Lo podría decir de otro modo. Heidegger dice: el hombre ha olvidado el llamado del ser porque se ha consagrado al dominio de los entes, a la tecnificación de los entes para dominarlos, mercantilizarlos, tecnificarlos, devastar la naturaleza, arrasar la naturaleza, conquistar la naturaleza. Esa relación de conquista que tiene el hombre con la naturaleza es profundamente inauténtica, porque consiste en arrasar la naturaleza para cosificarla, para entificarla, para mercantilizarla, para transformarla en negocio. Esto es lo que va a decir Heidegger acercándose muchísimo a Marx, al Marx del "fetichismo de la mercancía", que también habla de las relaciones entre hombres como relaciones entre cosas. Marx va a decir: los hombres no se relacionan como seres humanos, se relacionan a través de las mercancías que se venden en el mercado. Entonces, Heidegger, que había leído a Marx, que había leído a Lukács y que había leído *Historia y conciencia de clase*, toma esto, pero lo reformula dentro de su pensamiento especialmente ontológico. Es decir, el ser ha sido olvidado, porque el pecado del hombre, el error, el desvío, la inautenticidad, lo impropio del hombre es dominar a través de la técnica, *Gestell*, que es la palabra que usa Heidegger para nombrar engranaje y definir a la técnica moderna como apropiación del mundo de los entes para transformarlo en negocio y olvidar la pregunta por el ser, la pregunta fundamental. Si ustedes quieren, en el lugar del ser pongan lo que quieran. Heidegger va a terminar diciendo la poesía, el lenguaje, cualquiera puede decir Dios, si quiere, no está prohibido, no lo dice Heidegger, pero es una buena simetría.

Entonces, la diferencia entre Heráclito y Parménides es esta entrega a la totalidad que hay en ellos y no en Platón. Platón, al seccionar la realidad, ya no puede entregarse a ella, porque hay un mundo sensible, un mundo suprasensible, conocemos el mundo sensible, que depende del mundo suprasensible. Todo eso Heidegger lo critica enormemente, porque dice que ahí aparece el principio de la ciencia, que se explicita en la definición que da Aristóteles de filosofía. Cuando Aristóteles define a la filosofía la define como la ciencia de los primeros principios y las causas primeras. Heidegger pregunta: ¿en qué sentido se piensa el ser para que

cosas tales como principio y causa puedan determinarlo y asumirlo por su cuenta?

Cuando Heidegger pregunta qué es filosofía está preguntando cuándo filosofamos. ¿Y cuándo filosofamos? Cuando nos preguntamos por el ser. Filosofar es preguntarse por el ser. Filosofar es preguntarse por qué hay ser y no más bien nada. Ese es el origen de la filosofía, un origen muy incómodo, porque no sé si a ustedes les pasa, pero no es un pregunta fácil "¿por qué hay ser y no más bien nada?", porque simplemente no tiene respuesta. Y las respuestas son: bueno, hay ser y no más bien nada porque Dios creó el mundo, porque el Big Bang y porque la mar en coche. Y entonces Heidegger dice: ésta es la pregunta. Claro, en realidad la pregunta es una pregunta que no tiene contestación, pero el filósofo tiene la obligación de no alejarnos de esa pregunta. Porque el hombre tiene la tendencia de alejarse tanto de esa pregunta, que entonces elige el otro camino, el de dominar las cosas. Entonces, cuando el hombre domina las cosas, se siente Dios a través de la técnica y la técnica deifica a los hombres. Entonces hay una frase de Freud en *El malestar de la cultura* que dice: el hombre es un Dios con prótesis y la prótesis del hombre es la técnica. El hombre es un gran Dios con prótesis y domina todo, domina tanto que va a devastar la Tierra y efectivamente la está devastando, estamos a un paso de lo que podríamos llamar el gran tsunami. El gran tsunami se viene en cualquier momento y es obra del derretimiento de los polos, que a su vez es generado por el retiro de Estados Unidos del Protocolo de Kyoto. Todo esto que los ecologistas conocen tan bien, Heidegger como pensador metafísico, ontológico, proto-zen, ya lo veía cuando anunciaba que la pregunta fundamental es por qué hay ser y no más bien nada. Esta pregunta, que angustia, porque es la pregunta por el ser y la pregunta por la nada, es dejada de lado por los hombres, porque la tarea de los hombres para olvidar esta pregunta es dominar los entes, conquistarlos, someterlos e incluso entificar a los otros hombres, cosificar a los otros hombres y dominar a los otros hombres. Los que hayan leído a Foucault ya ven aquí la presencia de Heidegger. Cuando Foucault en *Vigilar y castigar* dice que las ciencias humanas se han elaborado para conocer al hombre, pero para conocerlo y dominarlo, está tomando esto de Heidegger, desde la izquierda. Así de compleja y de apasionante es la historia de la filosofía.

Entonces, Heidegger va a introducir un concepto que es el siguiente: la pregunta qué es la filosofía no puede darnos una respuesta. La pregunta tiene que ser una respuesta, pero, ¿en qué sentido? Tiene que ser una res-puesta, es decir, la pregunta tiene que implicar un posiciona-

miento de la cosa, una res (cosa, en latín) puesta, una res-puesta. La pregunta es poner de nuevo la cosa en el nivel de la problematicidad. Re-ponerla. O sea que importa señalar que la pregunta abre una problematicidad. Entonces dice: la respuesta a la pregunta "¿qué es la filosofía?" consiste en que pongamos la cosa en cuestión y la dejemos ser. Y nuestra actitud tiene que ser entonces la de una correspondencia. Entonces, esto era lo que hacían, para Heidegger, Heráclito y Parménides. Hay una correspondencia: yo me co-respondo con la realidad y únicamente así la realidad me puede responder, en la medida en que establezcamos entre los dos una correspondencia y no una relación de dominio y de conquista. Esta sería la propiedad auténticamente filosófica. El estado de ánimo de esto es ya no tanto el asombro, o sí el asombro, pero sobre todo el estar dispuesto. Lo usa en francés también: *disposé*. Significa aquí expuesto, iluminado, y por eso estar abierto a las múltiples formas en las cuales el ser puede manifestarse.

¿Qué sería la filosofía? Un estado de abierto, una correspondencia con el ser que se nos tiene que manifestar en la medida en que nosotros permitamos su desocultamiento. Porque si nosotros intentamos conquistarlo a través de la técnica propia del capitalismo, el ser no va a aparecer, dice Heidegger, porque nosotros vamos a conquistar el ente y vamos a olvidar el ser. Si hay un pensamiento filosófico y ontológico exquisito y delicado, es éste. Ahora, ¿cómo sería un momento en el cual el ser aparece, se devela, se desoculta? Esto lo han tratado muchos filósofos, no sólo Heidegger. Lo trató un fantástico filósofo judío, Martin Buber, en un libro que se llama *Yo y tú*, en el cual habla de momentos específicos, muy profundos, entre dos personas en las cuales se da una comunicación que trasciende todo aquello que pueda obliterar la comunicación del espíritu, la comunicación espiritual.

Vamos a un ejemplo reciente. La película *El pianista* de Polanski tiene un momento grandioso realmente. Hay un judío y hay un nazi, están separados por miles de cosas, no hay nada que los lleve a unirse ni a entenderse. ¿Cómo puede ahí surgir lo auténtico, cómo puede ahí surgir alguna de las caras del ser, que nos lleve más allá de la guerra, del uniforme del nazi, de la circuncisión del judío, de la nariz que tiene el judío, de la historia del pueblo judío, de la historia del pueblo alemán? El nazi lo escucha al pianista tocar el piano, se da cuenta que es un formidable pianista y le pide que toque para él. El pianista, como es polaco, toca nada menos que una partitura sublime, que es la Balada nro. 1 de Chopin. Ese momento es divino sin Dios, es sagrado sin Dios. Lo que ocurre entre ellos dos como mediación del arte a través de la música, a través de

una partitura indudablemente sublime, está al margen de la historia e incluso de la temporalidad. Ocurre algo entre ese nazi y ese judío que está al margen de la historia y de la temporalidad y está posibilitado por el inmenso arte de un inmenso músico, Chopin.

Heidegger le va a dar poca importancia a la música, George Steiner, muchísima. Pero Heidegger va a *saber* qué es la música, porque cuando lo están persiguiendo, en 1945, para someterlo a los procesos de desnazificación, busca asilo en la casa de un amigo y la mujer de este amigo toca una sonata póstuma de Schubert, Heidegger la escucha y dice: esto con la filosofía no podemos hacerlo.

Cuenta Steiner que una vez Schumann tocó uno de sus estudios sinfónicos para piano (se llaman sinfónicos pero son para piano, son varios estudios, variaciones sobre un tema), y luego de tocarlo, uno de los que estaban ahí le dijo: Maestro, ¿qué significa esta música, usted qué quiso decir con esto? Schumann lo miró y tocó otra vez el estudio. Y ésa es la respuesta.

Clase 3

Hay dos Heidegger. El primero es el de *Ser y tiempo*, ése es un Heidegger que todavía finca o centra la cuestión del ser en el *Dasein*, en el ser del hombre: el que se pregunta por el ser es el hombre. El segundo Heidegger es aquél que recorre lo que él llama una historia del ser, en la cual el hombre ya no es el que se pregunta por el ser, sino el que lo ha olvidado. ¿Queda claro esto? Lo repito. Hay dos Heidegger. El primero, el de *Ser y tiempo*, libro de 1927, que se abre con la pregunta por el ser. La pregunta por el ser es para Heidegger la pregunta fundamental. Y dice: la pregunta por el ser tiene su lugar, ocurre, acaece, se eventualiza, acontece, en fin, porque hay un ente privilegiado sobre este mundo, que es el *Dasein*, el ser ahí. ¿Por qué le dice ser ahí? Porque para Heidegger el hombre está en estado de arrojo hacia el mundo. La relación no es cognoscitiva, como la que plantea Kant, con un sujeto por un lado y un objeto por el otro, donde el sujeto va a conocer al objeto. Esta es una relación gnoseológica. La de Heidegger, en cambio, y por eso inaugura la filosofía existencial, es una filosofía existencial: el ser ahí está arrojado en el mundo. Y en *El ser y la nada* Sartre, que es un gran lector de Heidegger, que escribe *Ser y tiempo* de nuevo, pero en francés y mucho mejor... Este es el mayor elogio que puedo hacer a Sartre, porque realmente lo que roba a Heidegger es quizás ya excesivo, aunque lo hace con mucho talento y después se lanza por su cuenta, y hasta agrega cosas de literato. Sartre dice entonces: el *Dasein* o lo que él traduce como realidad humana –interesante este concepto de realidad humana, habría que volverlo a manejar un poco– está arrojado en el mundo, no tiene una relación epistemológica con el mundo, tiene una relación de arrojo, de compromiso. Y ahí Sartre pone: está en peligro. Eso todos nosotros lo sabemos: estar en el mundo es estar en peligro. O, si Uds. quieren, arriesgarse.

Entonces, este libro existencial, *Ser y tiempo*, al poner la posibilidad de la pregunta por el ser en el hombre –¿por qué surge la pregunta por el ser? Porque el hombre se pregunta por el ser–, le está dando al hombre un estatuto ontológico, es decir, un estatuto dentro de la conceptualización del ser, formidable. Hay una pregunta por el ser y el ser se pone sobre el tapete, sólo porque el hombre se pregunta por el ser. Heidegger lo dice de un modo raro: el hombre es un ente cuyo ser consiste en irle éste. Es muy gracioso. Acá generalmente podemos recordar la frase afortunada de Borges, que lo único que hizo Heidegger es inventar un dialecto del alemán. Es muy ingenioso, pero, claro, el problema con esta ironía es que evita la lectura de Heidegger, que, sin embargo, es muy importante. Es muy importante para entender la filosofía de Occidente en el siglo XX (y acaso en el siglo XXI), si no, no se entiende. Este es el grave problema. El grave problema que tenemos con el nazi, para decirlo directamente, es que si sacamos al nazi, se cae todo, y si dejamos al nazi, se cae todo también. Entonces éste es un drama que yo disfruto enormemente porque es de los europeos. La filosofía europea está atrapada en esta paradoja.

La tragedia fascinante de la filosofía europea reside allí. Y un momento culminante de esa tragedia fue la irrupción del existencialismo. Ustedes recuerdan lo que fue el existencialismo, fue una moda arrasadora, poleras negras, Juliette Greco, las caves existencialistas, el Café de La Flor, Sartre que escribía en el Café de La Flor, Simone de Beauvoir, la pareja libre, bueno, toda esa batahola que se frenaba en el momento en que los existencialistas abrían la primera página de *El ser y la nada* y no entendían nada. Hasta que un día Sartre dio una conferencia que se llamó *El existencialismo es un humanismo*, que entendieron todos. Y escribió obras de teatro que entendían o creían entender, porque obviamente eran más accesibles, pero de *El ser y la nada* no entendían ni una palabra. ¿Por qué? Porque estaba basado en *Ser y tiempo*, que también es casi incomprensible. Al menos para cualquiera que no tenga una sólida base filosófica.

Pero lo que yo quiero remarcar de *Ser y tiempo* es que es todavía –y ésta es una tesis, perdón, personal, arriesgada, jugada, pero creo que vale la pena decirla– un libro humanista, porque la pregunta por el ser radica en el hombre: es por el hombre que la pregunta por el ser adviene al mundo. Incluso fíjense cómo acá Heidegger, en cierto sentido, no se diferencia de Descartes, porque Descartes podría decir: es por el hombre que la duda viene al mundo. Entonces, tendríamos a un Heidegger con formulaciones lingüísticas casi cartesianas: es por el hombre que la pre-

gunta por el ser adviene al mundo. Heidegger está aquí en una especie de neokantismo que lo lleva a suspender la escritura de *Ser y tiempo* y a entrar en un periodo de duda, donde escribe *¿Qué es metafísica?* y otros textos, y pasamos entonces al Heidegger dos. El Heidegger dos ya no es un humanista, porque le retira al hombre esa prioridad, ese privilegio, esa distinción ontológica. Cuando digo "ontológica" digo lo relativo al ser, lo relativo al ser de lo que es. La ontología es el estudio de las cosas que son en tanto que son. Entonces, el hombre es un ser ontológico porque se pregunta por el ser. Esta pregunta está puesta en el hombre en *Ser y tiempo*, pero en el segundo Heidegger ya no está puesta en el hombre, lo que está puesto en el hombre es el olvido del ser. Por el contrario, el hombre, lejos de preguntarse por el ser, ha olvidado al ser. ¿Ahora está mejor? Yo los miro a todos. Ustedes me miran y yo también los miro. Pero tenemos que ver lo que es ser visto y no ser visto. Y ya sabemos qué papel determinante cumple en Sartre esto de la mirada. En Foucault hay también un pasaje muy fascinante. El panóptico foucaultiano, que él toma de Bentham, consiste en que desde la torre de control ven a los presos, pero los presos no ven a quienes los ven. Ahora bien, acá, como yo no soy un panóptico, ustedes me ven y yo los veo, así que tratamos de comunicarnos de este modo. Mirándonos cara a cara.

Ahora sigo con el estudio de *¿Qué es eso de filosofía?* Y no sé qué pasa con la edición de Herder, que es la que yo tengo, que le pusieron como título *¿Qué es la filosofía?* Supongo que en los tiempos pos-pos-pos-posmodernos que atravesamos quizás creyeron asustar menos con "qué es la filosofía" que con "qué es eso de filosofía". Ahora, preguntémonos propiamente: ¿qué es eso de filosofía? Bueno, es una pregunta no carente de jerga. De hecho, ustedes habrán notado que, en el título de este curso, yo puse el "*es*" de "¿Qué *es* la filosofía?", en bastardillas. Quizás ahí también juega la pasión por la jerga. Pero en realidad el "qué *es*" implica que la filosofía *es* algo. ¿Tiene un ser la filosofía?, ¿es algo definitivo?, esta problemática es lo que sugerir la bastardilla. La filosofía no es algo, está siendo constantemente otra cosa. Es decir, entonces, tenemos casi tantas propuestas sobre qué es la filosofía como filósofos hay, porque la filosofía –y esta sí acaso podría ser una definición interesante– se caracteriza, antes que por responder, por preguntar. Por eso yo desde la primera clase les dije: aquí no se calma a nadie, al contrario, nos vamos a problematizar. La filosofía, definitivamente, no es ningún sucedáneo del prozak.

Ahora bien, Heidegger está buscando qué es la filosofía y hace algo muy filosófico, porque dice que la respuesta a la pregunta no debe ser una definición. Esto es muy de Heidegger y esto sirve para todo: la res-

puesta a una pregunta no puede ser una definición. En general uno no debe dar definiciones por respuestas, porque cuando está dando una definición por respuesta está dando una cosificación por respuesta y no una respuesta. Una respuesta tiene que abrir el horizonte del pensamiento y no cerrarlo. Una definición generalmente lo cierra. Entonces, Heidegger califica la respuesta como una res-puesta, como una cosa puesta. Esto es una respuesta, una respuesta es traer la cosa al mundo de la problematicidad. No es cosificarla en una definición, es ante todo aceptar que una respuesta implica que la cosa, la res, la traemos al mundo de lo problemático y nos preguntamos sobre ella. Y esta pregunta es ya filosófica, esta pregunta es ya hacer filosofía. Entonces, "¿qué es la filosofía?" es una pregunta filosófica.

¿Cuándo filosofamos?, se pregunta Heidegger. La respuesta no es una afirmación que responda a una pregunta ¿Cuándo filosofamos, según Heidegger? Recordemos que Heidegger es un enemigo del capitalismo, pero no es marxista; es un enemigo de derecha del capitalismo: condena terriblemente al tecnocapitalismo porque lo acusa de haber extraviado al hombre en el dominio de las cosas, lo que cual es, me parece, muy correcto. Ahora, como buen reaccionario, por usar esta palabra, la solución está atrás, está en los presocráticos. O sea, Heidegger es un filósofo que para solucionar los problemas de hoy retrocede a los presocráticos. Marx también critica al capitalismo, pero como es un revolucionario, la respuesta está adelante: hay que dar la lucha de clases y establecer una sociedad equilibrada, igualitaria, una sociedad sin clases. ¿Está clara esta diferencia entre dos críticos del capitalismo, uno de derecha y otro de izquierda? El de derecha encuentra el paraíso perdido –digámoslo así, porque nos entendemos bien con estas cosas– en los presocráticos: hay que volver a los presocráticos. Marx se ocupó de los presocráticos en su tesis de doctorado sobre Demócrito y Epicuro, pero después ya no. El capitalismo es intolerable, es ignominioso, y esta ignominia, que es el ser del capitalismo para Marx, según un texto de 1843, se supera hacia delante. Y Marx tiene un concepto genial, dice: el objeto de nuestro conocimiento no es simplemente un objeto de conocimiento, es nuestro enemigo. Nuestra finalidad no es refutarlo, es destruirlo. Una frase contundente. Marx tiene frases muy contundentes. Esta es una frase genial realmente, que define toda una filosofía en cuatro renglones: el objeto de la filosofía marxista no es conocer su objeto, es refutarlo. Y no lo va a refutar teóricamente, sino que va a tratar de destruirlo prácticamente a través de la lucha política, de la praxis política, de la lucha de clases. Bueno, ésta es la gran diferencia entre estos dos pensadores que en muchas otras

cosas coinciden, pero no en todas, porque uno fue comunista y el otro, nazi.

Volvamos a Heidegger. Cuando nosotros tomamos estas cosas de Heidegger, ustedes también tienen que ir pensando que estamos en presencia de un hombre que terminó en el zen, cercano al misticismo y como un gran intérprete de la poesía e inmerso en el mundo del lenguaje. O sea, hay una cosa poética constante en Heidegger que ya está presente en esta interpretación de la filosofía. ¿Por qué preguntamos? La respuesta no debe ser una definición, porque la definición cosifica. Lo que debe hacer una respuesta es poner la cosa en estado de problematicidad. Ahora, para poner la cosa en estado de problematicidad –y éste es el punto genial de Heidegger– yo no puedo ser un sujeto kantiano, que se enfrenta al mundo desde la soberanía infinita del sujeto cognoscente para conocerlo y para transformar a la empiria en objetos de conocimiento. Eso es el kantismo. No, dice Heidegger, porque esto es ya el dominio de los entes por el hombre, es el sujeto éste que se arroja no a conocer, sino a dominar, a hacer del objeto algo que le pertenece. Lo que yo propongo, dice Heidegger, que es lo que hicieron ya Heráclito y Parménides, es establecer una correspondencia, o sea, la respuesta es también una respuesta a un llamado. El ser llama. Esto tiene una enorme carga poética, si ustedes quieren hasta *kitsch* y cursi, como dicen algunos, pero la tiene. Es decir, hay una llamada del ser a la cual hay que corresponder. Entonces, cuando se establece la correspondencia, aquí llegamos a la respuesta de qué es la filosofía. La filosofía es la correspondencia entre el hombre y el mundo, en el cual el hombre no se propone dominar al mundo a través del conocimiento, sino abrirse a las cosas. El estado de abierto permite que las reciba. Cuando las recibe, no las recibe para dominarlas, para tecnificarlas. Para Heidegger es un horror talar un árbol. Al final, en sus últimos años, va un pensador zen a verlo a Heidegger, y le explica cómo Japón ha cambiado su cultura y se ha occidentalizado, y uno de los ejemplos que le da es: antes la verdad central del zen era un ciprés en el jardín, esto es, si hay un ciprés en el jardín, yo no lo puedo talar, porque ese ciprés le puede dar sombra a un hombre. Entonces esto es zen. Y Heidegger le responde: no talen el ciprés. Bueno, imagínense que a la industria maderera esto le importa un rábano. Y así está quedando desértico el Amazonas... ¿Vieron la película *El día después*? Esa es una película hecha por los norteamericanos para los norteamericanos, porque lo que se inunda es Estados Unidos y se tienen que rajar a Méjico, y miren qué humillación, los norteamericanos tienen que huir a Méjico, se tienen que hacer chicanos. Pero, ¿por qué? Es una crítica a la huida del proto-

colo de Kyoto. Los polos se van a deshelar y va a venir el gran tsunami, eso es lo que dice la película, que aprovecha y pone unos efectos especiales maravillosos. A mí me impresiona mucho esa ola, me vuelve loco. Quizás el fin del mundo tenga forma de ola. Ahora, cuando Heidegger dice esto, es una posición perdida, solitaria, risible, hasta ridícula, pero, ojo, la ecología se basa en estas cosas, la ecología se basa en Heidegger, los ecólogos leen atentamente a Heidegger, porque Heidegger es el que plantea una relación humana con la naturaleza, no una relación de mercantilización y destrucción tecnificadora de la naturaleza. Heidegger es así un crítico de la razón tecnocapitalista de Occidente.

Entonces, ¿qué es la filosofía? La filosofía no es un estado de dominación ante el mundo, sino que es un estado de abierto. Cuando yo pregunto qué es la realidad, lo que estoy tratando de hacer es poner a la realidad dentro del mundo de lo problemático y corresponderme con la realidad. La realidad se co-responde, me co-responde y yo le co-respondo, esto es lo que dice Heidegger. Entonces, la respuesta a la pregunta qué es la filosofía consiste en que co-respondamos a aquello hacia lo que está en camino la filosofía. ¿Y hacia qué está siempre en camino la filosofía? Hacia la pregunta por el ser. Porque el ser es también lo que está detrás del respeto al ciprés. No talemos ese ciprés, porque ese ciprés también está iluminado por el ser. Pero la técnica del hombre, en cambio, va a talar el ciprés sin importarle todas las calamidades que de ello resulten, porque realmente estamos en estos momentos en medio de una catástrofe civilizatoria, y es por eso que el pensamiento de Heidegger toma mucha fuerza.

Entonces, filosofía –va a decir Heidegger– significa atender a la llamada del ser. Esto es filosofía. Hay una llamada del ser que los griegos escuchaban, porque no tenían –y lo digo por última vez– una relación de conquista con las cosas. Las cosas no eran objetos, sino que eran entes o cosas, pero no objetivas a través del conocimiento, sino cosas con las cuales el hombre se relaciona en estado de abierto y no en estado de conquista. El capitalismo surge como conquista. La conquista de América: ahí surge el capitalismo.

Ustedes recuerdan (o deben saber) que la mayoría de los manuales, por ejemplo, el de Carpio ("Principios de filosofía"), empiezan con los estados de ánimo que provoca la filosofía, y el primero que toman es el asombro. El asombro es un genuino estado de ánimo presocrático. Yo me asombro de que las cosas sean en lugar de que no sean. Este asombro me lleva genuinamente a entregarme a ese ser de las cosas, pero el asombro no implica que el hombre quiera dominar las cosas, instrumentarlas en

su servicio, mercantilizarlas. Hay otro estado de ánimo en el cual, por decirlo claro, todo se tambalea, podríamos decir, pero que para Heidegger es el extravío de la filosofía. Este estado de ánimo es el de la duda. Y el de la duda es el estado de ánimo que surge con Descartes. Ya no es el asombro; lo que hace Descartes es dudar. De aquí surge el estado de ánimo de la filosofía cartesiana. En tanto que el asombro, dice Heidegger, era la disposición afectiva en la que se podía abrir el ser, porque yo estaba abierto al ser, la duda, por el contrario, inaugura una nueva etapa de la filosofía. *El discurso del método*, texto del siglo XVII, va a recibir las cargas más destructivas de parte del pensamiento heideggeriano y de todo el pensamiento contemporáneo. El enemigo de toda la filosofía contemporánea es Descartes. ¿Por qué? A mí Descartes me gusta mucho porque me gusta la duda. Me gusta la duda como conciencia crítica ante lo real del poder, la duda ahí es fundamental, porque es la conciencia crítica. Pero de lo que está hablando Heidegger es de la relación del hombre con el mundo, la relación del hombre con la naturaleza. Lo van a decir también Adorno y Horkheimer en *Dialéctica del Iluminismo*, un libro heideggeriano del principio al fin. Cuando Adorno y Horkheimer hablan de la razón instrumental, que es la razón a través de la cual el hombre domina al mundo, y afirman que esa razón instrumental, de dominio de la naturaleza, se traslada al dominio de los hombres y termina conduciendo a Auschwitz, no es moco de pavo lo que están diciendo, es muy denso, muy pesado, muy duro y está basado en este Heidegger, que dice: este cambio de estado de ánimo, este pasaje del asombro a la duda, extravía el pensar. ¿Por qué? Porque ya lo indubitable es el hombre. Aquí se pone al hombre en el centro. De lo único que no puedo dudar es de mi pensamiento: pienso luego existo. Lo único de lo que no puedo dudar es de mi condición de sujeto. Este es el maldito sujeto cartesiano, que para las feministas es machista, para Heidegger es dominador, para Adorno es instrumental, y para Marx es un momento burgués de la filosofía. Marx admiraba mucho el poder destructivo de la burguesía. En el *Manifiesto comunista* Marx hace un canto al *bourgeois conquérant*, si me permiten decirlo así tan finamente. Este burgués conquistador seduce a Marx, porque rompe con todas las relaciones feudales primitivas, crea al proletariado moderno y el proletariado moderno va a hacer la revolución. Pero en un momento del *Manifiesto comunista* Marx dice: si el proletariado no entierra a la burguesía, la burguesía va a terminar destruyendo el mundo. Y aquí coincide con Heidegger. Y como el proletariado no enterró a la burguesía, hoy la burguesía está destruyendo el mundo. El proletariado no sepultó a la burguesía, la burguesía sepultó al proletariado. Por ahora,

porque una vez un alumno me dijo: bueno, pero no podemos saber que pasará dentro de trescientos años. Aunque, como dicen los economistas, en el largo plazo estamos todos muertos. Bueno, pero lo que nosotros tenemos desde la caída del Muro de Berlín es esta certeza abrumadora para un marxista: se acabó el proletariado redentor de la historia, la historia va al garete del capitalismo que se devora todo. Ya no hay quien frene al brujo capitalista. Y un libro muy lindo de Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, compara a la burguesía con un mago que ya no puede conjurar lo que desata. Y esto también es clarísimo: hoy la burguesía, ya ni es, propiamente, la burguesía. La burguesía era una clase productora que daba trabajo, creaba fábricas, mercado interno, alimentaba, daba salarios... eso se murió. Lo que hay es un imperio bélico-comunicacional, capitales financieros que van de un lado a otro, y, en fin, lo que vemos es que no hay quien contenga a este brujo que ha desencadenado todo su poder. Y no está el mago de "El aprendiz de brujo", de *Fantasía*, el que le saca el bonete a Mickey, se lo pone él de nuevo y todo se ordena. Ya no hay quien ordene. ¿Quién va a ordenar algo acá? ¿Quién ordena algo en el mundo de hoy?

Ahora, lo que dice Heidegger entonces es que con Descartes nace el hombre conquistador, el hombre que se pone a sí mismo como sujeto. Ustedes observen la enorme diferencia con los griegos.

Heidegger parece tremendamente repetitivo, porque le grababan todas las clases que daba. Entonces, como le grababan los cursos, no era un escritor. En realidad escribe como un campesino de Friburgo, como un campesino de la selva negra... es muy rústica su escritura. Pero sí era un gran docente, entonces la mayoría de su obra son conferencias. Salvo *Ser y tiempo*, pero *Ser y tiempo* no está bien escrito, por eso también es tan ininteligible, porque escribir mal colabora a la ininteligibilidad de las cosas. Una buena escritura generalmente se entiende, tiene que entenderse.

Entonces, tenemos este estado de ánimo de la duda en Descartes. Heidegger lo trata aquí, en *¿Qué es eso de filosofía?*, lo trata en *Caminos de bosque*, en el texto "La época de la imagen del mundo", lo trata en "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", también en *Caminos de bosque*, y lo trata en el Tomo II de su *Nietzsche*, que es un curso que da a finales de los años '30, cuando ya tenía conflictos con el nazismo, del que se había apartado. Entonces, Descartes con la duda pone al hombre en el centro, pero lo pone como dominador. Ahora, ¿qué es el ser? Esto es muy interesante, porque vamos a ver cómo va variando el ser. Para Heidegger, el ser es lo que para otros es Dios, es aquello que en última instancia debemos

buscar. Para Descartes, en cambio, el hombre es Dios. Este es un paso fundamental en la historia de la filosofía, en la historia del capitalismo. Este sistema poderosísimo que todavía tenemos, que es lo único que subsiste, es el único sistema que es tan perverso como el alma humana. Los filósofos burgueses pesimistas, como Hobbes, definían al hombre como el lobo del hombre. Y si el hombre es el lobo del hombre, el capitalismo es el sistema que mejor le va, porque es el sistema de la competencia feroz, en la cual el otro nunca es un ser humano, sino que es ante todo un competidor. Entonces por eso el capitalismo triunfa sobre todas las bienintencionadas teorías del alma humana. Y si uno lee *El malestar en la cultura*, de Freud, encuentra que Freud dice: no tengo ninguna buena noticia para dar; según lo que yo he estudiado, el hombre no ha venido al mundo para ser feliz. Y termina diciendo: me temo mucho que en la lucha entre la pulsión de muerte y el *Eros*, la pulsión de muerte salga ganando. Texto pesimista, realista y además muy actual. Cuando yo empecé a hacer análisis, por el '74 (no tenía grandes problemas en ese momento, pero había que hacer análisis, yo qué sé, si uno era porteño tenía que ir a un analista), lo primero que me dijo el analista fue: no te preocupes por sentirte mal, porque siempre que uno llega al fondo, salta y va hacia arriba. Pero qué maravilla, yo salí contentísimo de esa sesión: la vida está asegurada, la utopía, la felicidad, todo está ahí, porque es simplemente cuestión de llegar al fondo; cuando llegue al fondo, salto y voy para arriba. Pero un día otro psicoanalista me dijo: no, querido amigo, no hay fondo. Y ahí se me arruinó la vida. Entonces, guarda, no hay fondo, esto puede seguir y seguir y seguir. Ahora, sí hay resistencia, se puede resistir esto. Pero para resistirlo tenemos que conocerlo en toda la inmensa dimensión de su gravedad.

Heidegger, decíamos, va a denunciar al capitalismo tecnificado, soberbio, centralizado en la figura del hombre conquistador, en el sujeto cartesiano. Ahora lo que subyace ya no es el ser, es el sujeto. Aquello de lo que no se duda, aquello que fundamenta, aquello de lo que hay que partir es el sujeto, a lo cual Heidegger llama el *subiectum*: lo que subyace, lo que está debajo ahora es el hombre. Nace aquí el humanismo, que Heidegger va a destruir prolijamente en la *Carta sobre el humanismo*, y que también Althusser va a destruir en *Lire le Capital* y *Pour Marx*, que Foucault va a destruir en *Las palabras y las cosas* con la fórmula "el hombre ha muerto", que Derrida va a destruir en todos sus textos, que el estructuralismo, el postestructuralismo y los posmodernos van a destruir una y otra vez. El sujeto, el hombre y el humanismo son los tres objetos de odio de la filosofía de los treinta últimos años y eran la base fundamental de la

filosofía sartreana y del primer Marx. O sea, ese giro que se hace saliendo de Sartre y Marx y girando a Heidegger implica la supresión del humanismo, la supresión del sujeto y la instauración de la estructura, del nivel lingüístico, la aniquilación del sujeto a través de las heridas que se le producen a Narciso con Nietzsche y la concepción de la voluntad de poder, que no es subjetiva, y con Freud y el inconsciente. La gran herida narcisista al sujeto se la da Freud, ese sí le da una certera puñalada al sujeto cartesiano. Descartes ni sospechaba este ataque cuando estaba tan seguro de la transparencia de su sujeto: pienso luego existo... No, vos pensás, vos dudás, podés estar seguro de tu duda, pero hay algo, hay pulsiones y hay cosas muy raras que te pasan, le diría Freud a Descartes, no sé si te diste cuenta, te comés las uñas, tenés miedo, te fuiste a Holanda a escribir. ¿Por qué? Leamos las *Meditaciones Metafísicas*, y veremos que su autor estaba lleno de miedo. ¿Cómo se explica tanta necesidad de alcanzar alguna certeza? ¿Y, a la vez, tanta prudencia para no ofender a los poderes? Y sí. Estaba lleno de miedo Descartes. Por eso se fue a Holanda, donde le decían: piense tranquilo. En realidad lo que un filósofo quiere es que le den plata y lo dejen pensar. Por eso *El discurso del método* tiene un final hermoso: sé que este libro me va a traer gloria, dice Descartes, *pero no me ofrezcan puestos, por favor, simplemente déjenme disfrutar de mi ocio*. Esto parece chocante ¿no?

Bueno, entonces, Freud le diría a Descartes: pero, señor, usted tuvo miedo, ¿por qué tenía tanto miedo? Y bueno, tenía miedo porque la Inquisición lo quemó a Giordano Bruno, diría. Si lo quemaron a Giordano Bruno, tengo miedo de que me quemen a mí también, respondería Descartes, porque yo, cuando digo "de lo único que no puedo dudar es del yo", estoy matando a Dios, la Iglesia no me va a perdonar eso. ¿Cómo, usted duda de Dios? ¿Usted duda de la verdad revelada? ¿Usted duda de los dogmas de la Iglesia? Bueno, a la hoguera, mi amigo. Entonces el buen René se va a Holanda, donde está el naciente capitalismo, el calvinismo, el protestantismo, todas esas cosas, y a Descartes Holanda lo cobija. Y ahí está la famosa estufa de Descartes, porque escribe *El discurso del método* al lado de una estufa, o sea, calentito (aunque al final allí también terminaron acusándolo de ateísmo, que es lo que él quería evitar). Yo estuve acá bajo la dictadura y en una ocasión estaba en una reunión, donde me dijeron algo muy gracioso. No sé qué dije y alguien me mira y dice: pero vos lo que necesitás es un lugar seguro y una máquina de escribir. Claro, eso es lo que necesita un filósofo, un lugar seguro y una máquina de escribir. Acaso ahora deberíamos reemplazar la máquina de escribir por una PC. Descartes contaba con su pluma y con ella, junto a

su estufa, concibe *El discurso del método*. Ahora, claro, no tuvo en cuenta lo del inconsciente. Esto no significa que Freud haya progresado sobre Descartes o que haya progresos en el conocimiento, en la condición humana, porque notemos que hay progresos ciertamente (de la pluma a la máquina de escribir y de ésta a la PC, por ejemplo), pero lo que no progresa es la condición humana. Porque que pasen cosas como que un tipo en un supermercado de Paraguay cierre las puertas durante un incendio (porque parece que le preocupaba que alguien se fuera sin pagar) y se quemen todos, o catástrofes como la de Cromagnon, acá en Buenos Aires, eso quiere decir que la condición humana no ha progresado. Entonces todas las teorías del progreso se hacen añicos frente a eso, porque lo que tendría que progresar es la condición moral del hombre, para lo cual nos tendríamos que poner de acuerdo acerca de qué es la moral, lo que es un tema muy, muy complejo.

Pero, claro, también hay otros estados de ánimo, dice Heidegger, el de las filosofías analíticas, el del positivismo lógico, el del empirismo lógico, y, en fin, el de toda esa gente que está en diferentes círculos académicos y que sólo se ocupan del positivismo lógico, porque creen que sólo el lenguaje tiene sentido y que de lo que no se puede expresar lingüísticamente no hay que ocuparse. Bueno, así les va, porque, claro, si no se abren un poco a la realidad, al dolor, a la muerte, a la lucha, a la injusticia, al hambre, a todo lo que es la vida, necesariamente pierden de vista la esencia de la filosofía... Porque la vida tiene que ser filosófica; y la filosofía se tiene que ocupar de eso tan terrible, enigmático e imperativo que llamamos vivir. Si Wittgenstein dice que de lo que no se puede hablar hay que callar, nosotros no nos callamos de nada. No queremos callarnos. Y en ese sentido, la filosofía acaso sea, como terminaría admitiendo el propio Wittgenstein muchos años después del Tractatus, el conjunto de los chichones que nos hacemos (y que tenemos que hacernos) al golpearnos contra los límites del lenguaje. Del alma no podemos decir nada, por ejemplo, pero a veces decimos, sin embargo, "el alma me duele" o "qué herida tengo en el alma", y ahí estamos diciendo algo, estamos diciendo alma, espíritu, subjetividad, subjetividad corporalizada, subjetividad encarnada en un cuerpo que también soy yo.

Bueno, entonces lo que le diría Freud a Descartes es: mire, René, acá está todo mal, porque hay algo que usted no tuvo en cuenta. Si usted tenía miedo era porque había algo que se movía en una zona que usted no descubrió. En realidad no sé si alguien la descubrió, porque para mí sigue siendo un enigma qué es el inconsciente, quizás no sea nada. Para los lacanianos es una construcción que surge en la terapia, ¿no?, a través

del lenguaje. Bueno, todo eso está muy bien, pero en realidad las pruebas del inconsciente tampoco son científicas, y eso está bien, porque la filosofía no es una ciencia ni debe serlo. Este es el error de los empiristas lógicos, de los positivistas lógicos. La ciencia es un hecho verificable, la ciencia tiene que ver con las ranas y con las ratas, o con piedras cayendo en el vacío. La filosofía tiene que ver con los hombres, los hombres no son objetos científicos, no tienen nada de científicos. Claro que si tienen un colon irritable, digamos, eso se puede atender, para eso está la ciencia. Pero el alma humana, por decirlo al modo de Tolstoi, no es una materia científica. A Dostoievski nadie le va a decir que el alma humana es científica, no: es un caos. Y Nietzsche, que es un gran poeta, va a decir: la filosofía es que te atrevas a enfrentar tu propio caos. Bellísimo.

Entonces, Heidegger dice: a esas filosofías el estado de ánimo que le corresponde es la frialdad. Me parece brillante, ¿no? Son fríos. Bueno, que se congelen allá. La razón cartesiana se considera libre de las pasiones, pero todavía Descartes, cuando mata a Dios, no lo hace tan explícitamente como Nietzsche. Lo mata por algo muy evidente: alguien que dice "dudo de todo" está matando a la dogmática eclesiástica, a la dogmática medieval, está matando a Santo Tomás y a toda la escolástica, y está matando a Torquemada, o más bien no lo está matando, está huyendo de Torquemada, lo que expresa un gran coraje. Dudo de todo. Un hombre no puede dudar de todo si es un creyente. Preguntémosle al nuevo Papa qué haría con Descartes. Tendría un campo de concentración para Descartes nada más, si pudiese. Vaya ahí, quédese ahí, dude de todo ahí, hasta que nos olvidemos de usted... Porque, bueno, dudar de todo para la Iglesia es inadmisible, no se puede dudar de Dios. Dudar de todo y decir que lo único de lo que no puedo dudar es del hombre que yo soy es matar a Dios. Claro que Descartes, como era efectivamente un hombre muy medroso, luego hace una gran aflojada... Descartes lo mata a Dios porque duda. El hombre no puede dudar, porque la verdad ya está revelada por Dios, Dios es el revelador de la verdad. Y aquí les quiero contar una anécdota divertidísima de la filósofa Chiche Duhalde. En el programa de Luisa Valmaggia, muy espontáneamente le dice: yo critico a Kirchner, estoy totalmente en desacuerdo con Kirchner, porque es un hombre autoritario, cree que tiene la verdad revelada y el que tiene la verdad revelada es Dios nada más. Y se levantó y se fue. Entonces, a continuación, paso yo y le digo a Valmaggia: qué notable afirmación teológica la de la señora Duhalde, porque a mí me ha dejado terriblemente angustiado, porque si Dios tiene la verdad revelada, ¿quién le reveló la verdad a Dios? Que yo sepa hasta ahora Dios es el revelador de la verdad, no el

que tiene la verdad revelada. Dios revela la verdad. Pero no, según lo que acabamos de escuchar Dios tiene la verdad revelada. ¿Y quién le reveló la verdad a Dios? Bueno, aquí es cuando nos volvemos locos. Habría un pre-Dios entonces, digamos. Bueno, dejando de lado estas nuevas teologías y sus vanas desesperaciones, convengamos que es subversivo lo que hace Descartes, por más que luego trate de arreglar las cuentas con Dios y diga: bueno, pero la realidad exterior yo no la puedo demostrar desde el *cogito*, sin postular a Dios. Fíjense qué limitado. Este es un esquema fascinante. Descartes estaba tan limitado en su conocimiento total de la realidad porque la burguesía capitalista todavía no había conquistado el poder total, entonces el conocimiento total de la realidad todavía no le era permitido a Descartes. Entonces Descartes no duda de la subjetividad, pero de lo que se permite dudar es de la realidad externa: eso que veo y está afuera, ¿es realmente así? Entonces ahí recurre a la veracidad divina y dice: dado que lo veo, Dios me hace verlo y Dios no me puede engañar. Aquí es cuando tira la esponja. Se acordó de Torquemada y dijo: bueno, cedamos algo por ahí. Pero incluso cuando él presenta la prueba ontológica de Dios vuelve al *cogito*. Fíjense la soberbia de Descartes, dice: Dios existe porque existe en mí la idea de la perfección. En consecuencia, otra vez deducimos la existencia de Dios del *cogito*, otra vez es el *cogito*, es la subjetividad, que tiene en sí la idea de la perfección, la que garantiza la existencia de lo perfecto. ¿Está claro este pasaje? Porque verdaderamente es muy lindo. Sobre la perfección hay un verso de Martín Fierro, cuando en *La vuelta de Martín Fierro* Picardía describe la cárcel, uno de los hijos de Fierro, dice: el silencio era de tal suerte que se le han de oír cuando llegue los pasos a la muerte. ¿Qué tal? Bueno, eso es José Hernández.

Lo que caracteriza a la modernidad, para Heidegger, es precisamente que el sujeto se apropia de toda la realidad. Vean la página 119 del Tomo II del *Nietzsche* de Heidegger. El sujeto es el hombre. De modo que el hombre es el garante de toda realidad, porque es lo único indudable, al menos para sí mismo. Y después están todavía los fragmentos finales de "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", ese hermoso texto de *Holzwege* que ya vamos a ver cuando lleguemos a Nietzsche.

Ahora, para seguir la pista al rechazo contemporáneo a ese sujeto cartesiano, vamos a entrar en Foucault. ¿Por qué vamos a entrar en Foucault? En realidad, si nosotros hiciéramos historia de la filosofía, tendríamos que seguir con otras cosas, porque estamos dando un salto muy grande. Foucault publica la *Historia de la locura en la época clásica* antes que *Las palabras y las cosas*, pero su texto definitivo es *Las palabras y las*

cosas, de 1966, que tiene un éxito rotundo y que destrona al sartrismo, tarea que ya había empezado a realizar Claude Lévi-Strauss en *Antropología estructural*. Sartre reacciona mal, dice que el libro de Foucault tiene éxito porque lo estaban esperando, una rara respuesta. Y dice otra peor todavía. Dice: el libro de Foucault es la última barrera que la burguesía levanta contra el marxismo. Esa tampoco se le dio. Alguna vez vamos a tener que hacer un curso de marxismo como para ver qué pasó, un curso crítico sobre marxismo.

Bueno, vamos a Foucault. ¿Qué toma de Heidegger? Hace poco Rubén Ríos, que es un filósofo argentino muy interesante, me comentó un reportaje que le hicieron a Foucault, en el que le decían: pero esto es de Heidegger, y esto también, y esto otro. Bueno, está bien, basta, dice Foucault, me descubrieron. Pero, ¿qué es lo que toma Foucault de Heidegger? Ciertamente, la frase "la muerte del hombre" es una frase inspirada en Heidegger. Lo que está diciendo Heidegger es que este hombre que con Descartes se pone en la centralidad del *lógos*, en el lugar del ser, este hombre centrado, conquistador, dominador, el homo capitalista, ha arrasado la naturaleza, ha conquistado la tierra, la ha devastado, y, en consecuencia, el humanismo es una peste, por decirlo claramente. Hay que salir del humanismo, hay que sacar al sujeto de la centralidad, porque el sujeto en tanto se centraliza pasa a ser el punto epistemológico de partida y pasa a dominar toda la realidad. En Kant se ve perfectamente que sólo hay objetos para un sujeto. Es una de las fórmulas kantianas más destellantes. Hay un mundo de la experiencia posible y un mundo de la experiencia imposible. El sujeto conoce aquello que el sujeto constituye. ¿Qué es lo que el sujeto constituye? Constituye al objeto. Lo que el objeto sea en sí Kant lo llama noúmeno o cosa en sí. Eso no se puede conocer, porque no es construcción del sujeto. Ustedes observen cómo aquí el humanismo desembozadamente se hace cargo de la constitución de la realidad.

Entonces, lo que va a decir Foucault es que esa filosofía centrada en el hombre, esa filosofía humanista que con la fenomenología trató de evitar la relación cognoscitiva del sujeto con la realidad (porque con Husserl y con Heidegger la conciencia fenomenológica se dispara hacia el mundo. Esto es lo que se llama la intencionalidad husserliana. Y este arrojarse, este estallar hacia el mundo no es cognoscitivo, es existencial), de todos modos, dice Foucault, parte siempre de una conciencia privilegiada para dar cuentas de la constitución de un mundo. Tenemos que partir de otro lado. Entonces el otro lado del cual se propone partir es la estructura. Y aquí nace el estructuralismo. Pero antes Foucault hace análisis brillantí-

simos, aunque yo no estoy de acuerdo con la tarea final de Foucault de destruir la razón. Habermas tampoco. Este ataque a la Ilustración tan desaforado uno puede no compartirlo, sobre todo nosotros, latinoamericanos. Nosotros nunca tuvimos un sujeto cartesiano. ¿Cuándo tuvimos un sujeto fuerte? ¿Qué tenemos que deconstruir nosotros, si siempre nos deconstruyeron? América Latina nació deconstruida, antes de construirse ya estaba deconstruida. O sea, nuestra historia es muy distinta, nosotros somos víctimas del sujeto conquistador cartesiano, y ésa es otra historia. Pero, no obstante, como bien dice Borges en "El lenguaje y la tradición", nuestra tradición es la de Occidente. Lo que nunca va a decir Borges es que formamos parte de la tradición de Occidente en tanto despojados, en tanto explotados, colonizados y genocidizados. No sé, ya los millones de muertos de la conquista de América pasan a ese campo de estadística, en el cual la emoción se diluye en el número.

Ahora, Foucault va a criticar a esta razón, le va a hacer una crítica absolutamente genial en *Vigilar y castigar* y en la *Historia de la locura en la época clásica*. Se trata de destruir esta razón orgullosa del Iluminismo, de Kant, de Hegel, la que instaura Descartes, esta razón transparente a sí misma y que se lanza a constituir un mundo. Hay una frase kantiana que dice: el intelecto le dicta leyes a la naturaleza. ¿Por qué? Porque la ciencia, para Kant, es lo que el intelecto introduce en la naturaleza. Cuando estudiamos la naturaleza ponemos nuestras leyes en la naturaleza. Heidegger diría: no, ¿dónde está el estado de abierto? Estemos en estado de abierto ante la naturaleza, recibámosla. Pero el sujeto conquistador kantiano o cartesiano lo que hace es estudiar la naturaleza e imponerle a la naturaleza las legalidades que ese sujeto necesita para su despegue económico, político, social y dominador, represor. Esto es lo que va a señalar Foucault. Foucault va a marcar brillantemente que la razón occidental es una razón que necesita negar para afirmarse a sí misma. ¿Qué es lo que tiene que negar la razón para afirmar su translucidez, su transparencia, su primacía? Tiene que negar la locura. Entonces escribe *Historia de la locura en la época clásica*. Habermas en un libro hermosísimo, que es difícil, pero en el que vale la pena meterse, que se llama *El discurso filosófico de la modernidad*, intenta interpretar la empresa de Foucault: ésta es una sociedad de excluidos, de marginados, de escupitados, esta sociedad en que vivimos hoy. Es increíble que podamos caminar por las calles y veamos desechos humanos con una naturalidad paisajista. Somos capaces de ver un muerto de hambre y seguir caminando. A veces a uno se le quita el hambre. Pero es parte del paisaje ver a un desecho humano caído. Es hora de que los umbrales dejen de pertenecer a los mendigos y vuelvan a

pertenecer a los novios. Queremos oír de nuevo la música del chamamé de la buena digestión. Pero los umbrales no son para los novios, siguen siendo para los mendigos. Mientras eso no cambie...

Bueno, sigamos con Foucault. Fíjense la inteligencia, porque lo que deslumbra de un gran filósofo son los caminos que encuentra. Si uno quiere destruir la razón iluminista, que al fin y al cabo, fue la razón que hizo la Revolución Francesa (o sea que nosotros no tenemos que tirarla por la basura, porque no hicimos la Revolución Francesa nosotros, nuestra Revolución Francesa no la hicimos nunca. Los franceses sí la hicieron), entonces, según Foucault, hay que mostrar que esa razón iluminista, esa razón soberbia que decía que iba a cambiar la realidad de acuerdo con preceptos racionales, para instaurar una sociedad que pudiera considerarse racional, tenía que crear, forzosamente, la institución del manicomio. Entonces, dice Habermas (interpretando a Foucault), se interna forzosamente

> *...a los locos, a los criminales, a los vagabundos, a los libertinos, a los pobres excéntricos de todo tipo. Después de la erección de clínicas para el tratamiento de los pacientes aquejados de enfermedades mentales, señalizan dos tipos de prácticas. Las dos sirven para excluir todo elemento heterogéneo de aquel monólogo progresivamente consolidado que el sujeto elevado a razón humana universal mantiene consigo mismo al convertir en objeto todo lo que encuentra en torno a sí.*

El texto es muy alemán: confuso, grandilocuente y aburrido, pero en realidad está interpretando bien. Lo que está diciendo es que la razón para afirmarse a sí misma tiene que excluir a la locura, para excluir a la locura la tiene que internar; la tiene que negar, y para negarla la tiene que meter en internados y crear la parafernalia de la clínica. Ahí nacen o se afirman las ciencias humanas. Y Foucault tiene una interpretación formidable de las ciencias humanas, dice: las ciencias humanas no se hacen para conocer al hombre, o sí, se hacen para conocer al hombre, pero sólo para dominarlo. Las ciencias humanas son el arma del poder. El poder conoce al hombre para dominarlo. Y esta razón transparente a sí misma y endiosada tiene que negar la locura. Es un razonamiento deslumbrante. Lo mismo hace con respecto a la sociedad y la delincuencia en *Vigilar y castigar*. Se trata de prácticas de exclusión. Hay que excluir a los locos para afirmar que el hombre es un ser racional. Esto lo dice en *Historia de la locura en la época clásica*. En *Vigilar y castigar*, de 1975, busca la unidad de las ciencias humanas, las que estudian al hombre, con el aislamiento vigilante. Se trata de aislar al diferente y vigilarlo. Y aquí viene el ejemplo

del panóptico (ya propuesto por Bentham) y de la cárcel. La cárcel es un anillo y en el medio está el panóptico, una torre. En esta torre están los represores-controladores-vigiladores. Desde sus ventanas ellos ven todo lo que está alrededor. Entonces el panóptico permite ver todo y los que están en sus celdas no ven nada, porque las celdas permiten que entre la luz, pero sólo la luz, no permiten ver hacia fuera. Esta es la realidad, estas son las cárceles. Lo que hace Foucault es describir el sistema carcelario en su más excelsa realización. El panóptico les permite a unos pocos vigilar a muchos, porque si la realidad humana es ver y ser visto, esto la trastoca por completo. Acá los más son vistos, pero no ven a los que los miran, porque los que los miran los miran para vigilarlos, vigilarlos y castigarlos.

Entonces, para Foucault, terapias, técnicas sociales de control, internaciones y exclusiones constituyen el medio más efectivo del nuevo poder, del poder disciplinario que domina la modernidad. Para Foucault la modernidad se va a caracterizar por este aspecto represivo de la razón. La razón y las ciencias humanas en poder del hombre como dominador de la realidad se consagra a conquistar la naturaleza y también a conquistar y someter a los hombres alternativos al régimen de poder que la razón instaura. Si la razón instaura una sociedad racional, hay que excluir a los locos en los manicomios. Si la razón por el contrato instaura una sociedad política que acuerda establecer un contrato racional también, en el cual todos van a obedecer ciertas reglas para que la convivencia sea posible, los que desobedecen ese contrato se transforman en delincuentes y son apartados, son encarcelados. Eso de la rehabilitación del delincuente Foucault no lo toma ni en cuenta, lo que toma es la marginación del delincuente: hay que sacarlo, hay que no verlo, para que creamos que estamos entre seres racionales y que hemos hecho un contrato civilizado. Eso es asombroso; es milagroso que una ciudad como Buenos Aires, con tantos millones de habitantes, funcione. Funciona por el contrato, funciona por la represión, funciona por el apartamiento de la locura, funciona por el apartamiento de la delincuencia, y este apartamiento de la delincuencia es siempre el arma de la derecha, porque cuanto mayor represión haya, cuanto más se pida seguridad, más crece la derecha, porque más crecen las instituciones represivas, la Policía y el Ejército, y más se vigila a los ciudadanos. Lo que la derecha sueña (y está logrando) es vigilarnos a todos. Se está realizando la utopía que George Orwell había aplicado al comunismo, pero la está realizando el capitalismo. El hermano grande nos vigila a todos. Consideren los radares de Rumsfeld. Y esa preocupante utopía se está realizando también a través de la bioéti-

ca: el "mundo feliz" de Aldous Huxley. O sea, Huxley y Orwell la pegaron tremendamente. Heidegger también vio eso. Foucault también.

Ahora, ¿ustedes ven la influencia de Heidegger? ¿Por qué desbanca Foucault al hombre de ese lugar? Heidegger ya lo había hecho. Y Foucault es un gran lector de Heidegger. El hombre no tiene que ocupar la centralidad. Si seguimos partiendo de un sujeto que constituye la realidad, este sujeto, el hombre, va a seguir siendo el centro de la realidad. Y el hombre tiene que ser incorporado –y esto sí es puro Foucault– a una estructura en la cual él sea sólo un elemento más de la estructura. ¿Quieren que definamos lo que es una estructura? Una estructura es un todo en el cual las partes se relacionan entre ellas y se relacionan con el todo, y el todo se relaciona con sí mismo a través de las partes. O sea, nada es en sí mismo, todo es en relación a algo. Entonces, aquí el hombre pierde su centralidad de "rey de la creación", porque forma parte de una estructura en la cual es apenas un elemento más. Esto es el estructuralismo. Y los estructuralistas son los que le dicen a Sartre: no, maestro, usted nos hizo explotar la cabeza a todos, usted es un genio, pero sigue partiendo del *cogito*. Nosotros queremos hacer del *cogito* un elemento más de la estructura, no queremos decir "el existencialismo es un humanismo", porque no creemos en el humanismo. El hombre no es más el principio explicativo (y esto es Heidegger puro). Por eso digo, si lo sacamos al nazi, se cae todo. Y, entre otras cosas, se cae Foucault. Esto es lo fascinante.

La caída del humanismo a manos del estructuralismo, la caída del humanismo sartreano sobre todo, intenta sacar al hombre de la centralidad e incorporarlo a la estructura como un elemento más de la estructura. Entonces, el hombre aparece determinado por el lenguaje, por la historia, por la sociología, por la clínica, por el inconsciente. Es decir, cuando Lacan dice "uno no domina una lengua, sino que es la lengua la que lo domina a uno", está expresando esto. El hombre nace en medio de una estructura en la cual desde que nace le hablan, o sea, el lenguaje viene a él, hasta que llega a decir una palabra propia. Ahora, claro, lo que contestaría Sartre sería: eso es lo que tenemos que lograr, que en algún momento alguien llegue a decir una palabra propia. Porque uno es lo que hace con aquello que hicieron de él.

Así, según la explicación de Foucault, tenemos dos temas que hay que apartar: la locura y la delincuencia. Entonces, vigilar, castigar y apartar a los locos... Foucault, en su *Historia de la locura en la época clásica*, dice:

> *El conocimiento de la locura supone en aquel que lo posee* [atención psicoanalistas] *una determinada manera de emanciparse de la locura, de liberarse de antemano de sus peligros y de su magia.*

Borges dice que la metafísica es una rama de la literatura fantástica. Yo, para no ser menos (y no es que quiera ser Borges, porque todo escritor argentino que quiere ser Borges termina siendo Sábato. ¡Dios me libre!), sugiero que el psicoanálisis forma parte de la literatura de terror... Hay frases de Lacan que dicen que el inconsciente no sólo no es cognoscible, sino que es decididamente incognoscible. Hay otras indicaciones que nos dicen que el inconsciente surge en la sesión, etc. Pero el terror, ¿qué es? El terror aparece cuando la razón ya no está segura de sí misma, el terror es la locura acechando a la razón. Hacemos manicomios para aislar la locura, para aislarla de nosotros y ponerla en un lugar. La locura está ahí, acá estamos nosotros, no corremos peligro. Falso, absolutamente falso. Nosotros tenemos terror, el terror de volvernos locos. Recomiendo mi novela *La astucia de la razón*, que es una novela que yo escribí sobre una etapa larga, larga, muy larga de mi locura. En una parte el protagonista dice: el neurótico es un loco que sufre; es preferible estar loco a estar neurótico, porque el neurótico le añade a la neurosis la conciencia de la neurosis y con ello el dolor. Yo quisiera estar loco, totalmente loco, creerme Napoleón, pero no sufrir más. Entonces, ¿qué es lo que nos aterra? ¿Por qué los cuentos de terror trabajan como el psicoanálisis? Una famosa película de Hitchcock, *Cuéntame tu vida*, puede ponernos sobre la pista. *Cuéntame tu vida*, con Gregory Peck e Ingrid Bergman, con guión de Ben Hetch, un tipo muy inteligente, es una de las primeras películas sobre el psicoanálisis. Y en un momento en el cual Gregory Peck le da un beso a Ingrid Bergman, que es una doctora, una psicóloga, ¿qué hace Hitchcock? Hace una secuencia onírica en la cual muchas puertas se abren, se abren, se abren. Lo que está diciendo es que ese beso le abre a ella, la libera, la entrega, etc., etc. a algo que tenía negado. Tenía negado el sexo. Del mismo modo, tenemos negada la locura, tenemos negado el sexo, estamos llenos de miedos y tenemos miedo, como ya lo dije, a la muerte y a la nada. La locura es la nada también, porque la locura es la nada de la razón. Cuando se dice "perdió la razón", es algo espantoso, porque si toda la tradición filosófica de Occidente nos define al hombre como ser racional, que pierda la razón es perder su condición humana, es ser excluido de la condición humana. Perder la razón es entonces convertirse en una nada en relación al humanismo. La nada es uno de los conceptos más angustiantes que hay. Por eso Heidegger dice: cuando el hombre tiene angustia, eso no es miedo; la angustia se diferencia del miedo en que yo le puedo tener miedo a algo. Por ejemplo, si mañana me peleo con el vecino del 5°B, que pesa 150 kilos y hace pesas, y me dice: la próxima vez que bajes en el ascensor conmigo te rompo la cara, bueno,

durante dos años yo evitaré bajar en el ascensor con este señor hasta que se mude, ahí ya me quedaré tranquilo. ¿Por qué? Porque le tengo miedo a ese tipo. Eso es el miedo, pero eso no es la angustia. La angustia no es tener miedo. En la angustia uno se angustia por algo que uno no sabe qué es. No sabe qué es, pero se angustia (y en última instancia lo que va a decir Heidegger es que la angustia me abre la posibilidad de la comprensión de la muerte). Ya Kierkegaard en un gran libro, *El concepto de la angustia*, decía: el hombre es el ser que se angustia y es más profundamente humano cuanto más profundamente se angustia.

Y ahora un cuento. Uno de estos niños diabólicos vive con una abuelita en una casa gótica. El niño (que en realidad tiene 16 años, y diríamos que no es un niño, pero es un cuento de la era victoriana y en esa época a una persona de 16 años se lo seguía considerando como niño) le pregunta a la abuela todo el tiempo qué hay en un cuarto cerrado. No hay nada más terrible que el cuarto cerrado. Ustedes vieron cómo el terror trabaja con el cuarto cerrado, lo mismo que la novela policial, porque la novela policial clásica mete el crimen en el cuarto cerrado para quitarlo de la sociedad. No como la novela policial dura, la de Chandler, que mete al crimen en la sociedad, lo saca del cuarto cerrado. Pero en la novela de terror funciona mucho: en el cuarto cerrado siempre está el tarado, el bobo, el deforme, el que grita, el que se queja, el que llora en la noche. La abuela le dice: en ese cuarto no hay nada. Dame la llave, dice el chico. La abuela dice: la llave está escondida en un lugar donde nunca la vas a poder encontrar, pero, te digo, aunque encuentres la llave y abras ese cuarto, en ese cuarto no hay nada. El chico crece, pasa un año, pasan dos años, crece preguntándose obsesivamente qué hay en ese cuarto, hasta que un día mata a la abuela. Mata a la abuela y empieza a buscar la llave. Revuelve como un obsesivo compulsivo toda la casa y encuentra la llave. Con enorme tranquilidad va, introduce la llave, abre la puerta del cuarto y en el cuarto no hay nada. Bueno, este es el cuento. Yo no sé si les producirá la angustia que me produce a mí. ¿Qué hay en el cuarto? Nada. Fíjense que nosotros decimos "no hay nada", en realidad lo que debemos decir es "hay nada". Lo que pasa es que no podemos concebir la nada, aunque la podemos concebir a través de la experiencia de la muerte. El cuento se llama "No hay nada detrás de esa puerta", no es mío, es de un alumno muy talentoso que hacía taller literario conmigo en los '90.

Recordemos también *El bebé de Rosemary*. ¿Qué interpretación se puede dar de *El bebé de Rosemary*? ¿Racional? Nadie puede dar una interpretación racional. La gente se asusta con la interpretación racional: ¿cómo, el demonio existe entonces? No, decían los inteligentes de los años '60, es

el embarazo sicótico de una mina. El embarazo sicótico, ah, entonces ya está claro: la locura. Está piantada Mia Farrow. Ahora, ¿la otra posibilidad, que sea el diablo en serio y que todos esos sean demonios? No: el embarazo de una sicótica. ¿Y el hombre lobo, un hombre que se transforma en lobo, que deja de ser hombre? ¿No es a la vez el hombre de Hobbes?: el hombre que es el lobo del hombre.

Y el cuento más extraordinario que me viene ahora a la memoria es Hannibal Lecter. Ese también mete miedo, y representa ya un tópico del cine de terror. Porque Hannibal Lecter se supone que es un gran psiquiatra y que, por lo tanto, es un hombre que domina la razón. Sin embargo, está loco. Este es el peligro. Todos sentimos, cuando estamos en un diván: ¿quien me está psicoanalizando, no estará más loco que yo? Y efectivamente, muy frecuentemente es así.

Ahora, lo mágico. Esta es una anécdota que contaba Cortázar en contra de la literatura comprometida, deliberadamente comprometida. Ustedes saben que hay una frase de André Gide que dice: con bellos sentimientos se hace mala literatura. Lo cual es absolutamente cierto. Ahora, el cuento proletario comprometido también suele ser pésimo y a los proletarios no les interesa, porque lo único que les cuenta es lo que les pasa. Y eso ya lo saben demasiado bien. Entonces, Cortázar cuenta que él y unos amigos hicieron un experimento. Fueron a una estancia, se reunieron con peones, y se pusieron a contar cuentos. Había tres muchachos muy comprometidos, marxistas, y contaron tres cuentos de la explotación del peón campesino. Los campesinos escucharon y dijeron: bueno, sí, es así. Cortázar contó algo muy distinto. Contó "La pata del mono", que es un cuento de Jacobs, que es el cuento que nos deja boquiabiertos ante esto que dice Foucault: la razón está acosada por la locura. Una familia en Londres necesita dinero, son muy pobres. Tienen un hijo y el hijo trae un día una pata de mono y le dice al padre: dicen que si pedís tres deseos te los concede. Ah, qué estupidez, dice el padre. Bueno, el hijo se va trabajar a la fábrica, entonces el padre dice primero: quisiera ganar 1000 libras. Bueno, pasa todo el día y no pasa nada, no llegan las 1000 libras. Hasta que al atardecer golpean la puerta de la casa, le explican que su hijo fue destrozado por una máquina, pero la empresa le va a pagar 1000 libras para recompensarlo. Entonces el padre y la madre quedan destrozados, además ante la maravilla secreta de un orden del mundo que desconocen y que es terrorífico, porque de qué modo tan terrorífico han llegado esas mil libras. Entonces la madre dice: voy a pedir el segundo deseo, que vuelva. El padre se da cuenta que si vuelve va a volver destrozado, tan destrozado como lo destrozó la máquina. Se escu-

chan unos pasos y alguien o algo golpea a la puerta. La madre va a ir a abrir y el padre pide el tercer deseo: que no vuelva. Abren la puerta y el cuento termina diciendo: afuera estaba la noche, las estrellas, la luna, etc. Es un gran cuento. Ahora, Cortázar dice que después de este cuento los peones de campo se pasaron la noche entera hablando de lobisones, aparecidos, fantasmas, almas en pena. Es decir, los movilizó mucho más la imaginación de un gran escritor que los cuentos proletario-campesinos que habían escritos los comprometidos socialistas. ¿Por qué? Porque el terror está en nosotros.

Clase 4

Dios

Edgardo Castro escribió hace poco un artículo en Ñ sobre Jean-Paul Sartre, porque se cumplen los cien años del nacimiento de Sartre, que nació en 1905. Ustedes saben que Foucault y Sartre colisionaron duramente en vida, hasta tal punto que durante mucho tiempo uno era o foucaultiano o sartreano, pero las dos cosas no. Y el artículo de Castro, que es un especialista en Foucault (y que escribió un hermoso libro que se llama *El vocabulario de Michel Foucault*, que publicó Editorial Prometeo), sobre Sartre está escrito con una gran seriedad y un gran amor al gran maestro. Y hablando del gran maestro, hay otro artículo muy hermoso de David Viñas, en ese mismo número de Ñ, que fue muy influido por el maestro Jean-Paul desde niño, lo cual se ve en su obra: *Los dueños de la tierra* (una novela), *Literatura argentina y política*, obras de teatro como *Lisandro*, *Tupac Amaru*, guiones de cine como *El jefe*. Es como una actividad sartreana del intelectual total, del intelectual comprometido políticamente y el intelectual que no sólo abarca varios géneros por expandirse de un modo egocéntrico o ególatra, sino por la necesidad de expresarse en totalidad, abarcando distintas expresiones para llegar a la gente a la que él quiere llegar. Hay como una especie de gran necesidad de comunicación por parte de este tipo de intelectuales que abordan todos los géneros, y Sartre fue el modelo de intelectual totalizador y comprometido, y Viñas lo siguió desde muy joven. Y yo seguí a Viñas, a quien quiero mucho. Así es la vida. Él no me quiere. No sé a quién quiere Viñas, ustedes saben que es medio gruñón. No sé qué ideas raras tiene sobre mí, pero no importa, yo lo admiro y lo quiero mucho. Hay algo muy lindo que narra Viñas sobre hasta qué punto despertaba Sartre pasiones entre los intelectuales de finales de los '40, de los '50 en la Argentina. Cuenta que Oscar Masotta pasaba varias horas del día tironeándose de un ojo

para quedarse bizco como Sartre, lo cual es muy simpático. Bueno, el texto de Edgardo Castro es excelente. Nos debe alegrar que Sartre esté viviente y que, sobre todo, la moda haya terminado, es decir, que adherir a Sartre no sea ya adherir a una moda o a una modalidad epocal o haberse quedado detenido en los '60 o en la vieja figura del intelectual comprometido, como tanto han dicho los posmodernos, sino integrar esa figura... Yo creo que ya lo dije: para mí es el más grande filósofo del siglo XX. Heidegger es el más importante, pero Sartre para mí es el más grande, porque es el que más me conmueve, es el que siento que más se ha comprometido con las causas con las cuales la filosofía debe ensuciarse necesariamente, precisamente para ser filosofía.

Y por eso hemos visto ese particular surgimiento en Descartes de la figura del hombre. Surgimiento sobre el que llama la atención una y otra vez Heidegger. He aquí al hombre, que se centra, que se pone en la centralidad, como el *subiectum*. El sujeto pasa a ser *subiectum* y pasa a ser el foco originario, trascendental, constitutivo de toda la realidad: toda la realidad debe referirse a ese sujeto constitutivo que es el hombre para tener un sentido. El hombre es el gran otorgador de sentido a partir de Descartes.

Nuestro tema hoy es intrascendente y pequeño: Dios. Apenas. Para ocuparnos de algo, digamos. Foucault mata al hombre, ya lo dijimos, pero antes de hablar de ese asesinato vamos a ver cómo se mata a Dios. Habitualmente, al que se le atribuye el prestigio enorme, gigantesco de este crimen es a Nietzsche, pero, sin embargo, no fue Nietzsche el primero que acuchilló a Dios. De modo que vamos a ir viendo cómo se fue tramando en la historia de la filosofía el asesinato de este esquivo personaje, ya que generalmente no se lo ve por estos barrios. Entonces, mi clase de hoy, obedeciendo a cierta tendencia cinematográfica que yo tengo y que los académicos critican, pero que ahora, que la comparte el esloveno que ha venido a habitar nuestras tierras por motivos personales, parece que está siendo revalorizada... En fin, el esloveno está entre nosotros y al esloveno le gusta mucho el cine. Pero yo diría que Zizek me copió en eso, porque, digamos, mi artículo "Kant y Gary Cooper" fue publicado en *Súper Humor* en 1982, y yo no sé si el esloveno había nacido. Sí, por ahí había nacido, pero todavía estaba estudiando a Lacan.

De todos modos, Slavoj •i•ek es un gran erudito y, en fin, todo hombre que elige como destino la Argentina merece unas piadosas palabras de reconocimiento. Ya desde hace varios años •i•ek venía de tanto en tanto. Como otros muchos, porque acá vinieron Derrida, Baudrillard, Lipovetsky, Habermas, y muchos más. Y todos estuvieron siempre muy

contentos porque acá, cuando viene un filósofo de afuera va mucha gente a verlo y escucharlo ¿no? No me pregunten por qué, pero va mucha gente.

Habermas, por ejemplo, vino en 1989. Me acuerdo porque recién empezaba el gobierno de Menem, al que sería injusto llamar menemismo en 1989, porque todavía no era lo que después terminó siendo... Y había un secretario de cultura que era muy amigo mío, un muy querido amigo mío, Horacio Salas, a quien yo quiero mucho, porque ha escrito libros como *El tango*, libros entrañables, y además es un buen poeta, pero la verdad no tenía la más remota idea de quién era Habermas. Entonces me dijo: Che, ¿no te podés ocupar de este tipo? No, le contesté. Bueno, el asunto es que Habermas dio una conferencia en el San Martín a la que fueron más de quinientas personas. Muchos no pudieron entrar. Y Habermas casi no quería salir al escenario porque decía: esto en Europa no pasa, la filosofía es reducida. Pero en la Argentina es así, le decían. Entonces le reunieron una mesa de filósofos argentinos para preguntarle cosas. El primero que le preguntó algo estaba tan nervioso como Habermas, entonces para preguntarle empezó con un lapsus impactante: "Bueno, Profesor Horkheimer..." Imagínense a Habermas... Bueno, el que dijo eso es alguien a quien yo ojalá pueda no dejar de querer, porque quisiera quererlo siempre, y es posible que lo siga queriendo, si cambia algunas posturas. Me refiero a Santiago Kovadloff. Al fin y al cabo su lapsus no es del todo un error: Habermas es el representante más nuevo, más reciente de la escuela de Frankfurt y, claro, Horkheimer es su *alma mater*, junto con Adorno.

¿A qué venía esto? Venía a propósito de •i•ek. Lo filósofos vienen acá y tienen un éxito excepcional y eso llama la atención. También empezaron a venir, claro, todos los chantas del postmodernismo. Llegó a venir hasta Lipovetsky, un señor que es capaz de recomendar un dentífrico en lugar de otro y decir que el cambio de marca es revolucionario porque contribuye a un individualismo más responsable, que es tener buen aliento, y que eso puede cambiar las relaciones humanas. ¿No filosofa así Lipovetsky? Yo creo que Lipovetsky filosofa más o menos de este modo. Después Baudrillard, que en algún momento estaba muy de moda. Ya nadie recuerda a Baudrillard que yo sepa. Pero bueno, la Argentina es así: siempre hay fervor entre nosotros. Hay en este momento cuatrocientas obras de teatro, más o menos, dándose en diferentes salas, salitas, galpones y hasta casas particulares; supongo que una o más de una debe ser buena, dos, tres, cuatro, cinco, seis. Pero, bueno, no seamos malos: eso revela nuestro fervor. Y •i•ek vino. Bueno, con •i•ek hicieron algo

que es muy gracioso, que revela nuestra idiosincrasia. Con •i•ek hicieron algo que no habían hecho ni con Habermas ni con Lipovetsky ni con Derrida, algo maravilloso, para retenerlo en la Argentina. Le pusieron en la primera fila a una chica muy bonita. Y la chica, bueno, se habrá cruzado de piernas, no sé, y el esloveno la miró y se quedó. Y acá lo tenemos al esloveno. Y lo bien que hace... Tiene una novia argentina preciosa, muy bonita. Bueno, entonces por esa fundamental causa, al fin y al cabo por la sublime causa de Eros, lo tenemos a •i•ek acá. Y •i•ek tiene libros muy hermosos, sobre todo esos textos que juegan entre la filosofía lacaniana, o la psicología lacaniana (como ustedes quieran), y el cine. *Todo lo que usted quería saber sobre Lacan y olvidó preguntarle a Hitchcock*, por ejemplo, es un gran título y un muy lindo libro, aunque quizás muy difícil. Pero *El espinoso sujeto* es el más difícil de todos. Además tiene varios en los cuales combina muy bien los cuentos de terror, como traté de hacer yo la clase anterior, y el psicoanálisis, como en *Mirando al sesgo*, un libro sumamente agradable. Creo que todos están editados en Paidós. Aquí es el momento de decirles: mejor que todo eso es mi libro *Pasiones de celuloide*, editado por el Grupo Editorial Norma. El autobombo nunca está de más.

Entonces, todo esto venía a titulo de mi charla de hoy, que podría llamarse: Dios, el octavo pasajero. Muchos van a decir que es un titulo •i•ekiano, pero no, es mío, porque yo empecé antes –repito–, escribí: "Kant y Gary Cooper" en el '83, "Hegel y Richard Widmark" y "Sartre y Jerry Lewis", que están todos en *Pasiones de celuloide*.

Ahora, ¿por qué Dios es el octavo pasajero de la filosofía? Ustedes saben que en *Alien*, esa excelente película de Ridley Scott, con una muy joven y hermosísima Sigourney Weaver y con grandes actores como John Hurt o Ian Holm, se nos presenta una nave con siete pasajeros, pero entra un alien, que primero entra en el cuerpo de John Hurt y después aparece, surge, emerge, digamos, en una de las grandes escenas del cine, y se escapa, y toda la odisea es encontrar a ese octavo pasajero. Y, en caso de encontrarlo, ¿cómo echarlo de la nave? De aquí la simetría que pretendo plantear aquí con la figura de Dios, porque la filosofía no consigue echarlo nunca a Dios, Dios se les mete por todos lados a los filósofos que creen matarlo. Entonces, este es el esquema conceptual que propongo seguir: Dios es el alienígena inexpulsable de la filosofía.

Vamos por partes: 1637. Hay una edición que recomiendo apasionadamente de *El discurso del método*, que sacó Colihue y que es bilingüe. Descartes: el primer asesino de Dios. Vamos a partir de la modernidad. En realidad, la modernidad se caracteriza por matar a Dios, porque la modernidad pretende poner al hombre como sujeto de la historia. No en

vano es la época de las revoluciones de todo tipo. Esto es muy interesante verlo, porque las revoluciones se producen cuando el hombre está posicionado como sujeto de la historia. Entonces, guardemos este concepto para cuando discutamos con el estructuralismo y con el giro lingüístico y el giro hermenéutico. La modernidad se caracteriza por poner al hombre como sujeto de la historia, como centralidad de la historia y como hacedor de la historia. Heidegger va a criticar esto duramente en un libro que también recomiendo con fervor, para que no digan que no doy bibliografía, que es *Caminos de bosque*. Hay un capítulo que se llama "La época de la imagen del mundo". ¿Qué es lo que quiere decir Heidegger con esto? Habla de Descartes. Con Descartes el mundo deviene imagen del hombre. El hombre puesto ahí en la centralidad hace del mundo una imagen de sí mismo, ocupa el lugar de la imagen de Dios. El mundo es ahora a imagen y semejanza del hombre. Con gran emoción encontré hace poco "La época de la imagen del mundo" en un texto del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, de 1968, ay, y me dio cierta fatiga ver desde cuándo estudio a Heidegger, pero bueno, hay cosas que marcan la vida de uno. Heidegger dice en este texto que el mundo deviene imagen y el hombre, sujeto. ¿Con esto qué surge? Surge el humanismo. El humanismo está ligado por completo a la idea del sujeto. El sujeto es el hombre, como instancia constituyente de la realidad. La realidad encuentra su punto de centralidad epistemológica y cognoscitiva en la subjetividad humana. Este es el primer gran crimen, el primer gran asesinato de Dios. El humanismo, veamos cómo lo describe Heidegger, qué dice en "La época de la imagen del mundo":

> *Inconteniblemente, la contemplación del mundo y la doctrina del mundo en una doctrina del hombre se convierte en una antropología. La filosofía es ahora antropología. No es pues milagro que sólo entonces ahí surge el humanismo. El humanismo designa aquella interpretación filosófica del hombre que explica y tasa al ente en su totalidad desde el hombre y hacia el hombre.*

El ente en su totalidad son las cosas en su totalidad. Lo que no es el hombre es ahora en su totalidad referido al hombre. Y a esto le llamamos humanismo.

El humanismo, digámoslo claramente, tiene que asesinar necesariamente a Dios; no hay (no puede haber) un humanismo religioso. En 1637, cuando Descartes publica *El discurso del método*, el solo hecho de que diga "dudo" señala que está matando a Dios, porque Dios es la negación de toda duda. Ningún hombre creyente puede dudar: la fe, cuando constituye al creyente, elimina en él la posibilidad de toda duda. Por eso

la fe cunde tanto, por eso la plaza San Pedro se llena, por eso el Papa tiene tantos adherentes, porque los hombres necesitan creer, necesitan arrojar de sí sus dudas, entonces, por eso, van a creer en lo que sea. Ahora van a creer en ese Papa, haya sido o no miembro de las juventudes hitleristas o de las juventudes que sean, no importan, hay que divinizar a algún hombre porque Dios ha callado. Entonces, divinicemos al Papa. ¿Vieron esos jóvenes que gritan a la cámara: "¡tenemos Papa, tenemos Papa!"? "Tenemos Papa" quiere decir tenemos Dios en la Tierra, tenemos algo en que creer, tenemos un lugar en el que depositar nuestra fe, tenemos a alguien que nos va a librar de todas nuestras dudas, que nos angustian muchísimo. Entonces, si tenemos un Papa, tenemos un Dios. Porque no hemos podido ya sostener al Dios divino, ajeno al hombre, y ya no sabemos dónde buscarlo... Ustedes recuerdan que hay una frase formidable de Woody Allen, que retoma a su vez una afirmación de Einstein, que dice "Dios no juega a los dados con el universo", queriendo indicar que el universo tiene una explicación racional y que Dios no lo ha hecho al acaso. No juega a los dados con el universo. Y Woody Allen dice: "No, no juega a los dados, juega a las escondidas". El humor de Woody Allen es profundísimo. Yo adoro a Woody Allen, es un gran filósofo. Entonces, como Dios juega a las escondidas, como ya no sabemos dónde encontrarlo, como ya no podemos seguir viendo películas de Bergman sobre el silencio de Dios, porque el costo es muy alto (ante todo el del aburrimiento infinito en mi caso), hay que divinizar a un hombre. De aquí la importancia de los Papas, de los pastores evangélicos, de estos hindúes o filósofos indios que se ponen a hablar por televisión y dicen cosas rarísimas que uno no entiende, pero que alguien debe entender o que a algún alma atormentada deben calmar. Es decir, un mundo sin Dios es un mundo sin explicaciones trascendentes, y esto parece ser intolerable.

Sin embargo, la filosofía se caracteriza por tener el coraje y aun la necesidad interna de matar a Dios, porque o pensamos o creemos, las dos cosas no. O la fe o el saber. Karl Jaspers, que es un filósofo quizás no demasiado relevante pero que ha pensado los problemas de la fe, tiene una imagen muy poderosa sobre este asunto de la fe y dice que la filosofía puede ir hasta cierto punto, que con la razón podemos avanzar hasta cierto momento, pero que no vamos a llegar a Dios con la razón. En determinado instante tenemos que dar lo que él llama el salto, que es el salto de la razón a la fe. Generalmente yo siempre que intenté dar ese salto me caí en el foso, digamos. Jamás Dios me acogió en sus brazos. Pero, más allá de mi caso personal, lo importante es tener en claro que

una cosa es la filosofía y otra la fe... Heidegger lo dice claramente: para filosofar, ante todo, dejemos de lado la religión. Porque la religión es otra cosa, es el ámbito de la creencia, es el ámbito de la fe, es el ámbito en el cual yo creo en un ente todo poderoso que es Dios, que es el que revela la verdad. Y si Dios revela la verdad, yo ya no tengo que buscarla. Y si esa verdad se instituye en un Estado sobre la Tierra, que es el Vaticano, que es la Iglesia del Señor, yo no tengo más que creer con toda mi fe en las verdades que esa institución revela. Esto me da una gran tranquilidad, que es un poco, ustedes disculpen, la de la obediencia debida... pero es así, es la calma de la fe de vida. Cuando uno tiene fe no tiene dudas, cuando uno no tiene dudas no tiene tormentos, no tiene angustia, es feliz, está protegido. La Iglesia protege. No sólo la Iglesia Católica. Todas las Iglesias protegen de la duda, de la angustia, de la soledad, del dolor, de la idea de la muerte. Yo fui en una oportunidad a un programa de Fantino, que es un programa televisivo sobre fútbol, e hice una experiencia deliberada. Yo estaba de muy buen humor, me preguntó no me acuerdo qué y yo dije: pero, Fantino, hay que asumir algo, acá estamos en este programa y estamos muy bien ahora, pero cuando salgamos cada uno de nosotros va a hacer algo distinto, o sea, cada uno de nosotros va a elegir una posibilidad, puedo elegir muchas, vos tenés diez, quince, mil posibilidades, yo también, ahora, en todas esas posibilidades está la posibilidad de que muramos en la realización de esa posibilidad. Bueno, como todo el equipo de producción y conducción del programa eran muchachos ligados al fútbol, es decir, cuyos mayores problemas pasaban por el engordamiento de Maradona, o si el arquero tiene que salir más allá del área chica o no, esa simple reflexión generó un efecto impresionante... Porque aunque sólo hablen del partido del domingo, también tienen los problemas que todos padecemos en virtud de nuestra condición humana, demasiado humana; no es que estén ajenos, lo que pasa es que (como, en general, hacemos casi siempre) los ocultan. Entonces, explicitar el tema de la muerte, el tema del fracaso, el tema de la libertad, en un programa de televisión a las doce de la noche, y más precisamente en un programa de fútbol, causó pánico. Se los juro, causó pánico. Cuando se produjo el intervalo, vino uno y me dijo: yo quiero aclararte que creo en la reencarnación. Feliz de vos, le dije, vaya uno a saber en quién te reencarnarás. Porque también es tan errático eso de la reencarnación, de quién viene uno y hacia dónde va, porque, digamos, ¿en quién se va a reencarnar uno? No sé, la verdad yo no sé en quién me reencarnaría.

Pero el tema es que la fe no es la filosofía. La filosofía para mí es la angustia, la intranquilidad, la problematicidad constante, el preguntar

incansable, el no tener certezas, sino sólo posiciones nunca definitivas. En última instancia, es la democracia del pensamiento. La fe no lo es, la fe es el absolutismo, es la verticalidad, son las certezas absolutas, porque responden a la más absoluta de las certezas, que es Dios, que no es una certeza, es una fe, es una creencia. Por eso, para hacer filosofía necesariamente hay que matar a Dios.

Entonces, cuando Descartes dice –esta es la gloria de Descartes– "dudo de todo", bueno, eso es subversión. Dudo de todo, dudo también de Dios. Yo no puedo dudar de todo si creo que hay un Dios que revela la verdad. Ahora, si dudo de todo, me tengo que hacer cargo de mi angustia. Descartes es el primero que mata a Dios. Es cierto que después en *El discurso del método* pasan montones de cosas, lo vuelve a meter a Dios por la ventana, pero bueno, son los comienzos. Pero ahí con Descartes, como dice Heidegger, el hombre pasa a ser el *subiectum*. Descartes aparta a Dios y pone al hombre en el centro, en la base, como *subiectum*: aquello que subyace a todo lo demás es el hombre. Descartes luego recurre a una prueba ontológica. Prueba ontológica se llama a la prueba *a priori* sobre la existencia de Dios, es decir al argumento que pretende probar la existencia de Dios no a partir de alguna experiencia, sino a partir del propio concepto de Dios, de su esencia. La llamamos "prueba *a priori*" justamente porque no depende de la experiencia. El primero que la enunció fue San Anselmo de Canterbury. Y después muchos teólogos y filósofos se ocuparon de ella. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, se ocupó muchísimo de eso; en realidad hizo bien en ocuparse de eso, porque, si no, no tenía de qué ocuparse. Si uno es Santo Tomás de Aquino se tiene que ocupar de mostrar la existencia de Dios. Es como si uno se dedica a jugar al póquer, tiene que demostrar la existencia de las barajas. Entonces, Santo Tomás de Aquino tiene una serie de demostraciones de la existencia de Dios, a las cuales llama pruebas o vías. Pero no acepta que haya una prueba que pueda deducir la existencia de Dios a partir de su esencia. En cambio, propone otras cinco argumentaciones que, según él, demostrarían la existencia de Dios, pero no a priori, sino a posteriori, es decir, a partir de la experiencia. Aunque a partir de la experiencia sensible toda argumentación se reduce a una simple inferencia ¿no? Porque si de algo no tenemos experiencia sensible directa es de Dios. Pero frente a esas múltiples demostraciones, Descartes ofrece la suya y para ello reformula la argumentación de San Anselmo. La prueba ontológica de Descartes, sin embargo, proviene del hombre, porque Descartes dice: dado que existe en mí la idea de la perfección, lo perfecto debe existir. Aquí está otra vez la enorme arrogancia del sujeto cartesiano: Dios existe, ¿por qué?

Porque en mí existe la idea de la perfección. Es como si yo dijera, agrediendo acá al espectro femenino: dado que existe en mí la idea de la mujer, la mujer debe existir. Bueno, la costilla de Adán funciona un poco así, ¿no?, la mujer existe porque hemos dado una costilla. Pero dado que existe en mí la idea de la mujer, la mujer debe existir. Dado que existe en mí la idea del zapato, el zapato debe existir. Dado que existe en mí la idea del lavarropas, el lavarropas debe existir. Es muy sencillo, Descartes lo aplica a Dios, esto es, a la perfección. Descartes dice algo muy interesante: ¿quién puso ahí a esa idea de perfección? Sólo la pudo haber puesto un ser perfecto, porque sólo un ser perfecto puede poner en mi conciencia la idea de la perfección, porque yo, que soy un ser imperfecto, no puedo imaginar la perfección. Entonces tiene que existir un ser perfecto que puso en mí la idea de la perfección. Ergo, ese ser es Dios y ésta es la prueba ontológica. ¿Por qué prueba ontológica? Porque prueba ontológicamente la existencia de Dios, prueba el ser de Dios. El ser de Dios es la perfección, pero esta perfección la deduzco de una idea que hay en mi conciencia, o sea, el hombre sigue siendo la garantía de la existencia de Dios. Y ya no al revés.

¿Qué es lo que determina esto? Determina cosas en el ámbito político. Descartes está en medio de todo ese mundo: el Renacimiento, el surgimiento de la modernidad, el descubrimiento de América, Galileo Galilei, Copérnico, Giordano Bruno. Es un gran movimiento, que es el movimiento del retorno del hombre. Acá retorna el hombre y es lógico que así sea, porque la Edad Media es la edad de la espera: el hombre espera el Reino de los Cielos, espera el cumplimiento de la promesa divina, entonces no tiene nada que hacer con la historia, sólo tiene que esperar. Así podemos entender trece siglos de silencio de la historia. Yo no tengo la más mínima simpatía por la Edad Media, porque noto la quietud del hombre, la omnipresencia de Dios, y dónde está la omnipresencia de Dios está la pasividad del hombre. Allí donde reina Dios el hombre es un ser degradado y pasivo.

Ahora, cuando surge el Renacimiento, cuyo nombre está muy bien puesto, pero, ¿Renacimiento de qué? De la historia. Pero, ¿por qué es el Renacimiento de la historia? Porque es el Renacimiento del hombre, por eso la historia empieza a moverse, porque los hombres dicen: bueno, se acabó, no esperamos más, nos vamos a ocupar nosotros de la historia. Entonces Galileo inventa el telescopio. Brevemente, hay una interpretación muy tonta sobre Galileo, que dice que Galileo humilla al hombre porque saca a la tierra de la centralidad en que Ptolomeo la había puesto y la pone en una lateralidad. Eso es una enorme estupidez, eso es no

saber pensar. Galileo no humilla al hombre, lo enaltece, porque está negando el orden dogmático del sistema ptolemaico. Si la Iglesia dice que la Tierra ocupa el centro y el Sol gira alrededor de ella, sacarla del centro es un gesto prometico que le está diciendo a la dogmática eclesiástica: no, señores, ustedes no tienen razón, Ptolomeo no tiene razón, la Tierra es un cascote que gira alrededor del sol. Pero ahí estamos nosotros, los hombres, que somos capaces de cosas tan excepcionales como, por ejemplo, saber esto y que no estamos esperando ninguna fe revelada que nos lo diga, sino que inventamos un telescopio para mirar el cielo y descubrirlo por nosotros mismos.

Entonces, surge la modernidad, los tiempos prometeicos, los tiempos del hombre, los tiempos en los cuales el hombre se hace cargo de su propia historia. ¿Esto a qué lleva? Descartes viene a anunciar que Dios ya no tiene ingerencia en la historia humana y que los hombres son los que hacen la historia. Bueno, esto Descartes lo dice en 1637, vean que a partir de entonces la historia se acelera bastante. En 1789 le cortan la cabeza a Luis XVI. Pongamos esto en escena. Van los desarrapados de la Revolución Francesa y Luis XVI dice: un momento, señores, yo gobierno por derecho divino. ¿Qué derecho divino?, le dicen, no hay más derecho divino. Ah, no me había enterado, dice. Como no hay más derecho divino, nosotros le vamos a cortar la cabeza a usted, porque ahora los derechos son los del hombre. Y esto es la Revolución Francesa. Como los derechos ya no son derechos divinos, nadie gobierna por derecho divino, los hombres gobiernan por derecho propio, entonces le cortan la cabeza al monarca que decía gobernar en nombre de Dios. Otra muerte de Dios: el rey muere por ser representante de Dios. ¿Y quién lo reemplaza? La asamblea, la asamblea y los derechos del hombre y el ciudadano. El hombre ocupa otra vez la centralidad. Entonces, cortarle la cabeza a Luis XVI es matar a Dios, ya que los reyes gobernaban por derecho divino. No hay derecho divino.

Pero tengamos siempre presente al octavo pasajero, el alien que sigue en la nave. Todos creen que lo mataron, pero vamos a ver cómo reaparece.

1843: otro asesino de Dios, un gran asesino de Dios, talentosísimo (porque se puede matar a Dios de muchas maneras, pero hay quienes lo matan bien): Karl Marx. Marx, en su texto *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, de 1846 (los queridos alumnos que me siguen saben que yo insisto mucho con este texto, porque es un texto temprano de Marx, es un texto apasionado, es un texto que Althusser abominó, tal como el estalinismo abominó de los textos juveniles de Marx, porque

eran textos humanistas y no científicos), postula a la religión, según todos sabemos, como el opio de los pueblos. El esquema de Marx, la interpretación de Marx, es brillantísima e inobjetable. Se basa en el libro de Feuerbach *La esencia del cristianismo*, que inaugura el humanismo ateo, lo que, en el fondo, es casi una redundancia. El humanismo es ateo. O si no es ateo, es agnóstico. Una cosa es ser ateo y pasarse la vida tratando de demostrar que ese señor no existe, y otra cosa es ser agnóstico y decir: mire, a mí me importa un rábano si existe o no existe, no tiene nada que ver con mi vida ni con la historia de los seres humanos. Eso es otra cosa. ¿Está clara la diferencia entre un agnóstico y un ateo? Un ateo de algún modo está tan obsesionado con Dios que se pasa la vida tratando de demostrar que no existe, con lo cual, de alguna manera, cree en Dios. Pues está en lucha con él. El agnóstico está tratando de demostrar que lo que existe es el hombre. Entonces, Marx dice: la religión es el opio de los pueblos. ¿Por qué esta frase, que tanto se ha vulgarizado injustamente? Lo que Marx dice es: para que los obreros se liberen, tienen que liberarse de la creencia de que la justicia existirá en otro mundo. No hay justicia en ningún otro mundo, o la justicia se consigue en la Tierra o no se consigue. La religión, entonces, es el opio de los pueblos, porque los engaña, los adormece, los estupidiza, los invalida para la rebelión, y lo que nosotros necesitamos son hombres que sepan que o se liberan ellos o no hay promesa divina que les garantice el paraíso, porque no hay paraíso. El paraíso o se consigue en la Tierra o no existe. Esto dice Marx. Entonces, hay que reemplazar, dice Marx, la crítica del cielo por la crítica de la tierra, basta de ocuparnos del cielo, comencemos a analizar la tierra: la injusticia está acá, la explotación está acá, el capitalismo explotador está acá, la plusvalía está aquí, la ignominia –que es la palabra que utiliza en este texto– también.

Este texto dice una frase maravillosa que puede marcar una vida absolutamente, sea o no uno marxista: "No alcanza con la ignominia, es necesaria la conciencia de la ignominia". Sin la conciencia de la ignominia no hay ignominia. O sea, Marx está luchando por la conciencia de la ignominia. Y la conciencia de la ignominia consiste en radicar la ignominia en la tierra y en no creer que alguien del más allá la va a solucionar. No va a ser hincándome a rezarle a un Dios todopoderoso, absoluto y lejano como voy a solucionar mi hambre de hoy, sino haciendo un sindicato, para decirlo claramente. O sea, señores, mejor hagan un sindicato, porque van a comer mejor que rezándole a Dios. Entonces, no le recen más a Dios, la religión es el opio de los pueblos, los estupidiza, y los curas son socios de los capitalistas y de los explotadores, dice Marx. Una frase

totalmente pasada de moda. No es ninguna tontería esto de que la religión es el opio de los pueblos. ¿Por qué? Porque distrae a los hombres de su tarea fundamental, que es luchar contra la ignominia. Y entonces hay que añadirle a la ignominia la conciencia de la ignominia, para hacerla más ignominiosa. Sabía escribir el cabezón barbado. Mató a Dios también.

Pero, según dijimos, el octavo pasajero parece aniquilado por todos los grandes filósofos de la historia, siempre en nombre del hombre. Todos lo matan, pero siguen teniendo que matarlo. Ya antes que Marx, Hegel, en 1807, en su *Fenomenología del espíritu* había negado, a su modo, toda trascendencia a la historia. La historia es la historia del autodesenvolvimiento de un espíritu absoluto que, en la medida en que se autodesarrolla, se va conociendo a sí mismo. Y ese espíritu absoluto, ese saber absoluto termina consolidándose finalmente en un Estado en el cual todos los hombres conviven a partir del establecimiento de un contrato en el cual son en sí y para sí, y de tal modo forman parte de ese Estado. Acá tampoco Dios aparece. No hay trascendencia en Hegel. Si algo caracteriza a la filosofía hegeliana es que es pura inmanencia. Porque algunos pueden confundir este espíritu absoluto con una especie de ente divino o como una teología disfrazada. Pero no es el caso: este espíritu absoluto es la historia del hombre. El hombre hace su historia conociéndola y conociéndose. Y cuando llega al saber absoluto, llega a un determinado Estado, que es el prusiano... Aquí Hegel afloja bastante, pero, ¿está claro cómo Hegel mata a Dios también? Ya no hay Dios, existe la historia humana. La historia humana es la historia del hombre, es la historia de un absoluto: el hombre como autodesarrollo de su conciencia, que primero no sabe que ella es toda la realidad y luego, en ese proceso dialéctico de ir conociendo la realidad llega al saber total, en Hegel, que dice: ahora sí el saber es saber devenido y el saber es devenir del saber. Es decir, hay un saber total y hay la totalización de un saber. Ahora sabemos que toda la historia humana ha sido el desarrollo de la lucha de los hombres para llegar a este momento. Hegel es el filósofo de la Revolución Francesa. Hegel considera que con la Revolución Francesa la historia llega al en sí y para sí. Yo voy a explicar Hegel más detalladamente más adelante, pero ahora estoy mostrando cómo cada uno de estos grandes filósofos ha matado a Dios. ¿Y qué significa que la historia llegue al en sí y para sí? "En sí" es cuando la historia existe en tanto virtualidad que no se ha desarrollado. El "en sí y para sí" es cuando la historia, a través de sucesivas negaciones, llega a la gran síntesis final que contiene todo lo anterior en tanto negado, pero de modo que eso que contiene es su riqueza. Es toda

la historia humana que ahora sabe que todo ese transcurso ha sido un devenir necesario, dialéctico, teleológico, que ahora sabe que el hombre ha hecho su historia y que en el Estado la consolida. Y en la filosofía de Hegel esta *historia humana toma conciencia de sí*. O sea, Hegel mata a Dios, porque esta historia no es trascendente. En ningún momento menciona: esta historia es el reflejo de una luz divina. Bueno, eso sería propio más bien de San Agustín, que habla de una chispa divina. Todos los teólogos medievales siempre están pendientes de que algo baje. Como nada bajó, los demás siguieron por otro lado. Bueno, la dialéctica histórica, según Hegel, culmina en el Estado. En el Estado el hombre es en sí y para sí, el Estado lo contiene en tanto estamento, pero en el Estado él también desarrolla su libertad, porque sólo se es libre en medio de la *pólis*, sólo se es libre en medio de una organización estamental que nos cubre a todos y de la cual todos somos ciudadanos, todos tenemos un contrato que establecemos a través del derecho, vivimos en esta comunidad y esta comunidad sabe que ha llegado el fin de la historia. Por eso Hegel llega al fin de la historia. El fin de la historia, dice Hegel, llega en mi filosofía, porque en mi filosofía finalmente el hombre sabe que la historia ha concluido, porque ha llegado al momento más alto de su autoconocimiento.

Continuamos. Ahora sí el más célebre asesino de Dios. 1870. El más explícito asesino de Dios, porque fue el que lo dijo con todas las letras. Alguien tenía que anunciarlo finalmente. Entonces Nietzsche se caracteriza por eso. "Dios ha muerto" es la gran frase de Nietzsche. 1870, ¿qué es 1870? Las ideas políticas de Nietzsche acá no importan, no importa lo que un filósofo piense políticamente, porque políticamente puede pensar lo que quiera, pero la filosofía de Nietzsche –ésta es una opinión personal, ojo, puede estar rebatida por otros grandes pensadores e intérpretes de Nietzsche– expresa la unidad alemana, expresa la voluntad de poder alemana, expresa la vitalidad alemana y expresa la necesidad de expansión de la nación alemana. Una de las grandes tragedias de la historia humana es la unidad tardía de Alemania, porque la unidad tardía de Alemania determina la tragedia del siglo XX. Alemania logra su unidad muy tardiamente, con Bismarck, con la compulsión militarista, con el triunfo sobre Francia, que le permite anexarse Alsacia y Lorena, con el Kaiser Guillermo. Y esta unidad alemana, al llegar tarde al reparto de la historia, ¿qué es lo que tiene que hacer? Expandirse, a cualquier precio. Entonces, Alemania va a ser una nación que necesita expandirse. ¿Qué es expandirse? Pedir espacio. Si a la palabra 'espacio' le añadimos la palabra 'vital', tenemos el concepto nacionalsocialista de "espacio vital". O sea,

este militarismo bismarckiano, esta nación tardía que es Alemania, esta unidad alemana que también se da tardíamente, le impide a Alemania llegar temprano al reparto colonialista del mundo. Como llega tarde, lo tiene que redefinir, y lo va a redefinir bélicamente.

Entonces, Nietzsche representa esa nación, aunque Nietzsche se enojaba con Bismarck... Bueno, ustedes saben que Heidegger dice: tengamos en cuenta que estamos hablando de un loco. Siempre puede dudarse de alguien que terminó tan loco, porque no es que Nietzsche haya terminado simplemente loco, terminó muy loco. Lo dice Heidegger en el texto hermosísimo "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'": ustedes siempre tienen derecho a dudar de alguien que finalmente se volvió loco. Pero ojo, porque hay una frase de Nietzsche que dice: atrévete a vivir de acuerdo a tu caos interior. Y él sabía cuál era su caos interior y escribió de acuerdo a su caos interior. Por eso a la filosofía de Nietzsche le llaman "filosofar a martillazos": escribió a martillazos. Entonces, Nietzsche dice: Dios ha muerto. Bien, ¿por qué ha muerto? Nietzsche va a ser un impugnador –no voy a poner un adjetivo, como "apasionado" o "radical", no hay adjetivo que le alcance a Nietzsche– apasionado del cristianismo y del platonismo. Para Nietzsche, Platón, al dividir el mundo en mundo sensible y mundo suprasensible, comete el pecado originario de la filosofía. No hay mundo suprasensible, hay sólo mundo sensible. El cristianismo, al ocuparse tanto de la piedad y de la compasión y del Dios crístico torturado en la cruz, se ha ocupado de los valores de los débiles, de los valores del esclavo, de los valores de los derrotados, y no de los valores de los fuertes. Nietzsche lo que va a procurar es una raza de hombres fuertes, en última instancia, una raza de superhombres. El hombre, va a decir Nietzsche, es un puente tendido entre la bestia y el superhombre.

Nietzsche lo que hace es tomar el mundo suprasensible de Platón y dejarlo de lado, junto con todo el mundo celestial del cristianismo, con esa figura de ese Jesús piadoso que ha sufrido por todos nosotros, que ha sufrido para redimir nuestros pecados.

¿Me permiten una muy breve digresión? Mel Gibson, en esta película canallesca que hizo, muestra tan explícita y cruelmente la tortura de Cristo porque, según pienso, cuanto más veamos torturado a Cristo más tiene derecho la Iglesia a torturar. Entonces, ¿cómo no justificar la Inquisición si vemos que a Cristo tanto se lo torturó? Siempre que veamos en un mártir la exaltación de su tortura, tengamos mucho miedo, porque eso lo hacen para justificar la tortura propia, la tortura que ellos van a aplicar. No en vano los comandos, los torturadores se ejercitan siendo torturados. Bueno, es algo que Theodore Adorno llama la pedagogía del

dolor. La conscripción era eso –y esperemos que no volvamos nunca al servicio militar obligatorio– y no era casual que al respecto se dijera "Aquí los hombres se hacen hombres". ¿Por qué? Porque aquí sufren, porque aquí viene un sargento y los hace arrastrar por la bosta, o les hace saltar hasta que vomitan, en fin, miles de cosas. Entonces, esto es lo que Adorno llama la pedagogía del dolor: el dolor hace duros a los hombres. Pero ojo, los hombres cuando se hacen duros aplican esa dureza a los otros. Si yo la aguanto, la vas a aguantar vos. Si yo la tolero, la vas a tolerar vos. O sea, tengo el derecho de torturarte. Entonces, esa imagen de Gibson lo que tiene de antisemita es que, como ustedes saben y lo ha demostrado recientemente León Ferrari, que no sólo lo demostró, sino que lo explicitó, en los pasajes de Pedro está clarísimo que los judíos mataron a Dios. Cuanto peor veamos que lo mataron, más es la furia que nos debe despertar ese asesinato. Por eso la película es tan profundamente antisemita. Digamos, cargar a lo largo de la historia con el estigma de haber matado a Dios es algo muy cruel y muy terrible. Encima la Iglesia en tanto institución se encargó de acentuar ese aspecto. Torquemada torturaba porque Cristo había sido torturado. Entonces esa exaltación de la tortura tiende a justificar la tortura.

Ahora, Nietzsche ataca tan duramente al cristianismo porque lo ataca en su costado piadoso. No piensa en Torquemada, piensa en esa cosa piadosa del cristianismo, la detesta como blanda y pegajosa... Y a la vez piensa en el mundo suprasensible platónico. Nietzsche, entonces, es bastante fácil lo que hace: elimina todo lo suprasensible y lleva todo a lo sensible, al mundo de la vida. Esto también lo había hecho Marx, de otra manera, pero había llevado todo a la materia. El materialismo histórico afinca su conocimiento, su trabajo, su transformación en la materia histórica. Nietzsche, en lugar de historia, habla de vida: es la vida, es el elemento vital lo que Nietzsche toma como constitutivo del hombre. Lo que anima al hombre es la vida. Ahora, ¿qué es la vida? La vida es devenir. ¿Por qué deviene la vida? Porque es voluntad. La voluntad nos impulsa a querer siempre más. ¿Por qué? Porque la voluntad no es cualquier voluntad, es voluntad de poder. Entonces Nietzsche dice algo fundamental: la voluntad de poder está caracterizada por dos elementos: conservación y crecimiento. Todo aquello que quiera conservarse tiene que crecer. Esta es la política del imperio de Bush hoy, es la política de los Estados Unidos del señor Bush y del imperio global norteamericano: para conservar lo que tenemos, tenemos que crecer constantemente, por eso declaramos una guerra preventiva a todo el mundo. El enemigo va a estar allí donde nosotros decidamos que esté, porque nosotros queremos

seguir siendo un imperio. Ahora, un imperio recluido sobre sí mismo muere, un imperio tiene que estar imperializándose todo el tiempo, tiene que estar creciendo constantemente para mantenerse. Aquel que sólo se mantiene, meramente muere. Entonces, la voluntad de poder nietzscheana es crecimiento y conservación. Para crecer tiene que conservarse, para conservarse tiene que conquistar. Entonces, ¿esto qué es? Es el devenir. Algo que constantemente se tiene que conquistar es la vida en movimiento, la vida que deviene. Esto es Nietzsche y ésta es la utilización que el nacionalsocialismo hace de Nietzsche. Cuando Hitler habla del espacio vital, dice: el espacio vital que necesita Alemania, lo necesita porque Alemania tiene que conservar lo que es. Pero para que Alemania conserve lo que es tiene que expandirse. Necesita un espacio vital para sus industrias, para sus finanzas, etc., necesita la guerra. Esa es la interpretación nacionalsocialista de Nietzsche.

Dios ha muerto. ¿Por qué Dios ha muerto? Dios ha muerto porque los valores absolutos murieron, esto es lo que viene a decir Nietzsche. Ya no hay valores absolutos. Y en cuanto a la filosofía, la frase es muy incómoda, porque "Dios ha muerto" quiere decir que ya no hay fundamentos de nada. Dios ha muerto, en realidad, también está queriendo decir que el hombre cartesiano ha muerto, particularmente la razón ha muerto. Ya no hay valores absolutos, lo que existe es la incerteza, lo que existe es la fuerza vital de la vida, que se expande a través de la voluntad de poder que siempre quiere más. Y hace un juego fascinante que dice: ¿qué es la voluntad, qué es lo que quiere la voluntad? ¿Quiere el poder? No, ante todo la voluntad se quiere a sí misma, porque lo primero que tiene que querer la voluntad para existir es justamente la voluntad, tiene que quererse a sí misma. Queriéndose a sí misma, ¿qué es lo que quiere? Quiere aquello que constituye a la voluntad. Lo que constituye a la voluntad es el poder, la búsqueda del poder. Si ustedes quieren, usamos una palabra más moderna que toma Kojève y que toma Lacan, que viene de Hegel, y es el *deseo* de la voluntad. El deseo de la voluntad es siempre querer más, por eso la voluntad es indetenible, es incontenible. Y todos los otros valores han muerto y Nietzsche propugna una transvalorización de todos los valores. Pero los valores que Nietzsche planta son los de la vida, los de la voluntad, los del poder, los de la conservación y los del crecimiento. A esto le añade la idea de la dialéctica de los amos. Nietzsche va a detestar la filosofía de Marx porque va a decir: Marx se ocupa de la dialéctica de los esclavos. La Comuna de París, en 1871, fue abominada por Nietzsche. Hay frases de Nietzsche descomunales: "Hizo muy bien Thiers en ahogar en sangre a esos esclavos insurrectos". ¿Saben quién decía lo mismo en

ese momento en Europa? Don Juan Manuel de Rosas. Rosas estaba exiliado en Southampton y se indignaba con la Comuna de París, pero, claro, eso era muy lógico, porque Rosas era un estanciero de una perdida región del sur del mundo. Entonces Rosas estaba acostumbrado a gobernar con los negros, con los indios y con los gauchos, a los cuales aquí (dicho sea de paso) dio cobertura política, mucha más cobertura política que los ilustrados unitarios, que le tenían un poquito de asco a los gauchos, y a los negros ni hablar. Ahora, Rosas, refugiado en Southampton, cuando ve al proletariado europeo luchando contra las clases poderosas a las cuales él pertenece, porque él es un estanciero del sur, se indigna y dice: "esta plebe que se subleva contra los hombres del poder es detestable". Ahora, Nietzsche dice lo mismo. En realidad, es injusto decirle a Rosas, como hace Milcíades Peña, y su discípulo Horacio Tarcus, que habla mal de mí por todos los cafés de Buenos Aires, que era un reaccionario por esto. ¿Por qué? Porque Rosas lo que veía ahí era una sublevación de obreros contra patrones, y él era un patrón. Además la comprensión que Rosas tenía de la historia europea no tiene por qué servirnos de canon para la comprensión que tenía de la historia latinoamericana y argentina en 1830. En 1830 Rosas es alguien que le dice al representante del Uruguay, don Santiago Vázquez: "aquí me tiene en el lugar donde nunca pensé estar, gobernando la provincia de Buenos Aires, pero yo sé cómo voy a hacerlo, porque el señor Rivadavia y sus amigos se equivocaban muy fieramente, porque le tenían asco a esta clase de gente, y yo no, yo me hice gaucho como ellos, para ser como ellos y para dominarlos". La única manera de dominar a un gaucho, decía Rosas, es hacerse gaucho. Claro, hay que poder hacerse gaucho. ¿Usted lo imagina a Rivadavia gaucho? Bueno, genial. Es decir, hay aquí una teoría de la manipulación, pero una teoría de la manipulación que requiere poner el cuerpo también. Digamos, imaginemos a López Murphy diciendo esto: yo voy a la Villa 31 porque quiero manipular a esa gente, entonces me hago villero. No, lo sacan a patadas, porque lo ven nada más y lo sacan a patadas. Ahí, entonces, hay dos cosas: hay manipulación, pero hay también una unidad con esa gente. Hay dos cosas, hay demagogia, todas las cosas que el liberalismo dice, está bien, hay demagogia, pero también hay un caudillo que le pone el cuerpo a los pobres, los toca, los huele, se deja tocar, come lo que comen ellos. ¿Saben ustedes las cosas que hacíamos nosotros en los '70 para estar cerca del pueblo? Una vez fui a Jujuy, yo era muy jovencito y fuimos con otros compañeros a un rancho. Para nosotros era muy emocionante entrar en un rancho de Jujuy. Y una señora muy amable, era una boliviana, nos da un té. ¿Y en qué nos lo da? Nos lo da en una

pelela. La pelela tenía un agujero y ella había puesto un trapito para tapar el agujero y el trapito flotaba. Todos nosotros nos tomamos eso, porque no tomarlo era ser, bueno, un miserable, digamos. Porque había una conducción. Si queremos entender al pueblo tenemos que tomar lo que toma el pueblo. Bueno, eso es lo que dice Rosas. Yo no le veo nada de malo, la verdad es que me despierta una enorme simpatía. Es cierto lo que él dice, "lo hice para dominarlos", pero también hay que poder hacerlo. Por eso Rosas fue una gran figura. De paso, podemos comentar que •i•ek, de quien estuvimos hablando antes, anunció que va a escribir una biografía sobre Rosas. Y hablando de Rosas, no sé si saben que Oswald Spengler, uno de los más grandes filósofos de la historia, escribió alrededor de 1929 un libro que se llama *Años decisivos*, donde habla de los grandes caudillos del siglo XIX y allí habla de don Juan Manuel de Rosas. O sea que ustedes pueden reflexionar sobre lo que fue Rosas: una figura muy fascinante.

¿Cómo llegué a esto? Venía de que Nietzsche detestaba la Comuna de París. He ahí los siervos revelándose, decía Nietzsche, contra los amos. Porque Nietzsche propiciaba la dialéctica del amo, vamos a ver que en esto seguía una dirección contraria a la de Hegel y Marx. La dialéctica del amo era la dialéctica de los aristócratas, a quienes Nietzsche, por supuesto, hacía nacer en Grecia. Todo lo grande nace en Grecia para un protofascista, pero bueno, es que para un Europeo todo lo grande nace en Grecia. Ahí nace Occidente, ya lo vimos en Heidegger. Nace Occidente, nace Europa. Hegel dice: cuando nos ocupamos de Grecia nos sentimos como en casa. Nosotros no, ojo. Entonces, Nietzsche dice: son los siervos, los esclavos, que se están revelando contra los amos. Porque la dialéctica, según Nietzsche, no es la dialéctica hegeliana, que está basada en el esclavo. El esclavo es el que dice que no, el amo es el que parte del sí, porque parte de la certeza de sí mismo, porque parte de saber que la verdad se encarna en él. He aquí el superhombre. Los griegos, dice Nietzsche, se definían a sí mismos diciendo "nosotros los verídicos". O "los veraces". Como ustedes prefieran. Nosotros los verídicos quiere decir nosotros, aquellos en los que la verdad se encarna. Este es el superhombre. El superhombre es el aristócrata en el cual la verdad se encarna, el destinado a mandar por posesión de la verdad. Ahora, este superhombre es una conquista de la voluntad de poder. La voluntad de poder apunta a que el hombre se transforme en el superhombre, el *Übermensch*. Así mata a Dios Nietzsche.

Pero vamos a revelar la verdad. Ninguno de estos tipos mató a Dios. Dios reaparece por todos lados. El propio *Übermensch* es, de alguna manera, Dios.

La voluntad de poder se instala en la vida. La vida es vida porque deviene, deviene porque es voluntad, la voluntad deviene porque siempre quiere más y siempre quiere más porque para conservarse tiene que crecer.

También, hacia 1927, Heidegger también mata a Dios, pero eso lo vamos a ver más adelante.

Y he aquí en 1943 otro gran asesino de Dios: Jean-Paul Sartre. ¿Cómo mata Sartre a Dios? De entrada Sartre se declara ateo. Ustedes recuerdan un texto de Sartre que se llama *El existencialismo es un humanismo*. ¿Por qué Sartre dice "el existencialismo es un humanismo"? Porque dice: el hombre no tiene esencia, el hombre no es, el hombre se hace, el hombre se da el ser. Si el hombre tuviera esencia, el hombre sería algo antes de ser, antes de existir. Para que el hombre sea algo antes de existir, tiene que haber algo así como una esencia del hombre. Para que exista algo así como una esencia del hombre, alguien tiene que haberla creado: nuestro viejo amigo Dios. Como ese señor no existe para Sartre, el hombre no tiene esencia, tiene existencia, comienza por existir, porque no hay Dios que le dé una esencia. Comienza por existir, por estar arrojado a la existencia. Luego, existiendo, elige, se compromete. En cada uno de los actos en los cuales se compromete se da a sí mismo el ser. El hombre se hace haciéndose. Y, como el hombre se hace a sí mismo, Dios acá no tiene nada que ver, está muerto, reasesinado. El hombre es el que se hace a sí mismo. No hay Dios porque el hombre no tiene esencia, es sencillamente un existente, comienza por existir. Y de aquí la famosa fórmula de ese librito, de esa conferencia de Sartre: "la existencia precede a la esencia". El hombre nunca –esto es fascinante, hay que volver a leer *El ser y la nada*– es algo. Esto es fantástico. Porque comienza por ser un existente, no tiene esencia. Existiendo, actuando –y aquí viene la teoría del compromiso–, comprometiéndose, eligiendo, se va dando el ser, se va creando a sí mismo, dándose el ser. En determinado momento, tiene un ser, el ser es todo lo que hizo en los años de su vida. Eso es lo que él es, pero ya no lo es, es lo que no es. Esta es una de las fórmulas más trabalenguas de Sartre. Es todo lo que hizo. Todo esto soy yo, no puedo negar que hice todo esto, pero también es cierto que ya no lo soy, porque soy libre. Estoy condenado a ser libre, tal como Duhalde dijo que la Argentina está condenada a tener éxito, una frase sartreana, ¡qué lujo! Como verán, Chiche es teóloga y Duhalde es existencialista. Bueno, en mis años de vida yo realicé una serie de actos a través de los cuales me fui definiendo a mí mismo, me fui eligiendo, me fui dando el ser, porque ese ser no me lo dio nadie, nadie me dio una esencia porque no hay un Dios que me dé una esencia, me la

doy yo eligiendo. Ahora, tengo detrás una facticidad que es mi pasado. Facticidad quiere decir una serie de hechos inmodificables, eso yo lo soy. Pero también no lo soy, porque ahora soy otra cosa, ya no soy eso en este momento. ¿En este momento qué es lo que soy? Soy mis posibilidades, porque estoy arrojado hacia mi futuro, por eso no soy todo lo que fui, porque mi ser posible es la negación de todo lo que fui. Al ser un ser posible arrojado hacia la temporalidad, hacia la dimensión del futuro, yo soy una cosa totalmente distinta a lo que fui. Soy lo que fui, pero no lo soy, porque puedo ser algo totalmente distinto en mis posibles. O sea, el hombre es lo que es, pero no es lo que es, porque a la vez es lo que va a ser. Y lo que va a ser no existe, es un arrojo temporalizante. Y al no existir, el hombre es nada. Esto es muy hermoso, por eso gusta tanto la filosofía. Es una concepción maravillosa, después lo vamos a estudiar con mucho detalle.

Fíjense que la nada, para Sartre, es la intencionalidad de la conciencia. Es decir, la conciencia siempre está arrojada hacia el mundo. Como está arrojada hacia el mundo, yo, ustedes, cada uno de ustedes, todos nosotros, somos las infinitas posibilidades que tenemos por delante. Esas posibilidades no se han materializado aún, no son, pero nosotros somos esas posibilidades, o sea, somos algo que todavía no es, somos una sed, somos una nada. Sartre ha matado a Dios. ¿Por qué? Porque si Dios existiera, nos largaría al mundo siendo algo, siendo miles de cosas. Cualquier de ustedes que vaya a la iglesia los domingos es un *ens creatum* que viene con un montón de atributos que Dios le ha dado. Para Sartre no, Dios no existe, el hombre existe, el hombre se hace a sí mismo eligiéndose, comprometiéndose y se da el ser.

También Foucault viene a matar al hombre. Pero entonces esto lo dejamos para la próxima clase. Ahora viene el gran deschave. Muy bien, ¿mató la filosofía a Dios o Dios es el octavo pasajero que reaparece por distintos, inesperados, sorpresivos lugares de la nave espacial? Sólo Sigourney Weaver puede matar a Dios, digamos, pero ningún filósofo es tan bonito como Sigourney Waver, menos aún Hannah Arendt, digamos.

Para decirlo de un modo brutal, espectacular, agresivo, que primero abofetee, y después reflexionamos. En Descartes Dios es el *cogito*. En Kant Dios es el sujeto trascendental. En Hegel Dios es el desarrollo de la autoconciencia, es la historia y en última instancia es el Estado. En Marx Dios es la materia, es la historia y su redentor es el proletariado. En Nietzsche Dios es la vida, la voluntad de poder y Dios es el superhombre. En Heidegger Dios es el lenguaje. En Althusser Dios es la estructura. Para Foucault, si ha muerto Dios, ha muerto el hombre. Y también ha muerto

el autor, para Barthes. ¿Qué queda? La arqueología, la genealogía, el lenguaje, la estructura. Dios es la estructura. En Sartre Dios es el hombre, clarísimo, el hombre del humanismo sartreano, ése es Dios. La praxis constituyente del hombre en la *Crítica de la razón dialéctica*, la praxis que constituye la historia es Dios. La nada nihilizante de *El ser y la nada* es Dios también, porque está arrojada hacia un futuro que ella va a elegir, y al elegirlo va a crear. Dios es la libertad del sujeto que elige constantemente. Incluso Sartre en una frase genial va a decir: "cuando el hombre se aliena, ¿el fundamento de la alienación cuál es?" Fíjense qué sencillo. ¿Qué tiene que haber antes de la alienación? Para que la alienación exista, ¿qué tiene que existir antes? Algo que se aliene. ¿Qué es lo que se aliena? La libertad. O sea, sin libertad no habría alienación, ergo, la libertad es el fundamento de la alienación, esto es lo que va a decir Sartre. La libertad es Dios, porque la libertad es el hombre. En Derrida Dios es el texto. Es un Dios sin trascendencia, porque Derrida va a decir que no hay nada fuera del texto. Muy bien, es un Dios que reposa en el texto. En Lacan y en Freud Dios es el inconsciente, y más precisamente, el inconsciente estructurado como un lenguaje en Lacan.

O sea, la filosofía no puede existir sin un fundamento, le llamemos como le llamemos. Cuando yo digo "Dios es el *cogito*", no estoy diciendo que es Dios tal como lo entiende la teología. Está claro, ¿no? Estoy diciendo cómo cada una de estas filosofías ha reemplazado lo absoluto que daba la religión por otro absoluto. El sujeto en Descartes, la historia humana conociéndose a sí misma en Hegel, la materia y el proletariado redentor en Marx (una clase privilegiada que va a redimir la historia, es casi crístico lo que Marx pone en el proletariado). En Nietzsche Dios no es el mundo suprasensible, pero es el sensible. Dios, lo absoluto, lo que fundamenta. Es decir, Dios en la filosofía es aquello a partir de lo cual todo lo demás se explica. Es así. Entonces de Dios no nos desembarazamos nunca, porque los seres humanos no podemos vivir sin algo, lo que sea, que en última instancia explique lo inexplicable: este mundo y el hecho asombroso de que estemos aquí.

Dios, a pesar de sus asesinos, no ha muerto ni morirá jamás. Al menos, Dios entendido como absoluto que explica todo lo demás. Entonces, como los hombres no pueden vivir sin absolutos, como es absolutamente difícil vivir en la incerteza, es muy difícil vivir sin certezas, Dios es ese alienígena que no podemos echar de la nave, que aparece por mil y un distintos lugares. ¿Por qué? Porque la sed de los hombres es encontrar siempre algo que dé un sentido a sus pobres días sobre la tierra. En la figura del Papa como representante de Dios en la tierra se expresa tam-

bién esa sed de calmar nuestra incertidumbre. Yo nunca vi el contrato del Papa con Dios. Porque un contrato de representación, ustedes saben, es un contrato. Los actores generalmente tienen representantes. Cuando un director llama a Michelle Pfeiffer, no va Michelle Pfeiffer a negociar, cuando llama a Matt Dillon, no va él, va su representante. Ahora, entre el representante y Julia Roberts hay un contrato de representación. Yo el convenio que el Papa tiene con Dios no lo vi nunca, no sé si ustedes lo vieron, pero hay muchos que tienen desesperadamente la necesidad de creer que ese contrato existe, que el Papa representa a Dios y que la palabra del Papa revela la palabra divina de Dios. Porque eso calma la angustia tanto como el alcohol, la cocaína y el Rivotril. Entonces el Rivotril es Dios también, es una de las formas de Dios. En fin, todo lo que calme la angustia.

Claro que la teología de la liberación y los curas que han muerto por causas sociales han tenido, por supuesto, otra interpretación de lo crístico. Son un modelo válido, está muy bien. Pero creen en el Dios del compromiso con los pobres, creen en el Cristo humilde que vino a traerles paz, etc. Es otra interpretación, diferente de la oficial, pero ellos no mataron a Dios.

Dios es un alienígena que no podemos echar, porque nuestra pequeña naturaleza lo necesita, porque tiene sed de absoluto. Entonces en algún lado depositamos ese absoluto siempre. Está también el tema del amor, que es muy lindo, pero eso de eso hablaremos en otro momento.

Clase 5

El sujeto de la modernidad que inaugura Descartes es la subjetividad puesta en la centralidad del saber. La epistemología, la posibilidad del conocimiento, surge ahora, a partir de Descartes, del pensamiento humano, del sujeto, del *cogito*, del pensar. Esto significa que la historia la hacen los hombres, que el hombre ocupa la centralidad, y a esto se lo llama *humanismo*. Que el hombre ocupe la centralidad cognoscitiva y que a partir de esa centralidad cognoscitiva el hombre constituya la historia, el conocimiento, las ciencias, a esto se lo da en llamar *humanismo*. Las filosofías estructuralistas de mediados de los '60, que surgen en Francia, tienen la característica de querer salir del sujeto. En general, lo que caracteriza a la filosofía a lo largo de toda su historia es que unos no quieren hacer lo que otros ya hicieron. Entonces en realidad hay una vieja tradición filosófica, que viene desde Descartes hasta Sartre, que implica partir del sujeto en tanto hombre que conoce la realidad. Cuando aparece Foucault y declara que el hombre ha muerto, lo que está declarando es que el hombre ha muerto como centro epistemológico, como punto de partida epistemológico. Entonces, el hombre pasa a ser un elemento más de la estructura, estructura en la cual todos los elementos se condicionan entre sí, pero no hay un elemento central. La prioridad de la estructura consiste justamente en el descentramiento del sujeto. El sujeto se descentra y pasa a formar un elemento más entre los tantos elementos de la estructura, que se condicionan los unos a los otros.

Hay un ejemplo muy brillante que da Foucault, muy fascinante. Lo que dice Foucault en un texto célebre de *Las palabras y las cosas*, el gran libro que lo consagra en 1966, es que el sujeto no existía antes de la modernidad. Frase desafiante, si las hay: El hombre no existía antes de la modernidad. ¿En qué sentido lo dice? Lo dice en el sentido de que el

hombre entendido como centro epistemológico a partir del cual la realidad se constituye no existía antes de la modernidad; comienza a existir con Descartes, con el idealismo filosófico, que hace depender el conocimiento de la realidad de un sujeto constituyente que, precisamente, constituye la realidad. En los años '60 había un chiste muy conocido, muy lindo, muy gráfico, en el cual había un filósofo en el primer cuadrito y un florero en el aire y el filósofo decía: todo esto es muy sencillo, este florero existe porque yo lo pienso. Segundo cuadrito: el florero y el tipo, ambos en la misma posición. Cuando yo deje de pensarlo, dice el tipo en tercer cuadrito, el florero va a desaparecer. Y en el último cuadrito está el florero solo. Los estudiantes marxistas, materialistas, mediante esta broma, criticaban al idealismo filosófico, tratando de mostrar que lo que realmente existía era la materia, que por eso ellos eran materialistas históricos o materialistas dialécticos, y que el idealismo filosófico que parte del sujeto cognoscente que constituye la realidad era una patraña subjetivista o la enorme soberbia del hombre que se ponía en la centralidad para dominar el mundo a partir de la técnica.

Foucault, como vimos, traduce la perspectiva de Heidegger muy creativamente, denunciando a las ciencias humanas, que se constituyen supuestamente para conocer al hombre, pero en verdad para conocerlo y dominarlo. Pero hay un ejemplo que da Foucault para demostrar que el sujeto no existía antes de la modernidad, y es el famoso cuadro de Velázquez, *Las Meninas*, que toma en *Las palabras y las cosas*. Este es un cuadro excepcional por el punto de vista que elige Velázquez. He aquí que Velázquez está retratando a los reyes, pero a ellos no se los ve, los reyes están fuera del cuadro. Lo que vemos es el cuadro desde el lugar donde están los reyes, pero los reyes están fuera del cuadro. Vemos una realidad que no está constituida por un sujeto cognoscente; la realidad no surge de la relación sujeto-objeto, dice Foucault utilizando *Las Meninas* de Velázquez, porque Velázquez pinta y mira a sus modelos. Después están las meninas, hay también un perro, y en un espejo del fondo se reflejan los reyes, lo cual nos revela que efectivamente están los reyes, pero a la vez no están. Con lo cual Foucault dice: la realidad existe sin que sea la imagen de un sujeto. ¿Recuerdan cuando mencionamos "La época de la imagen del mundo" de Heidegger, en la cual Heidegger decía: el mundo deviene imagen del sujeto? Entonces acá lo que está diciendo Foucault es: el mundo existe sin ser imagen del sujeto, aquí es la realidad la que está mirando a los reyes, y no es necesario que los reyes estén integrados a un esquema cognoscitivo para que la realidad exista. Por eso elige este cuadro y da esta curiosa interpretación, muy creativa, hasta genial qui-

zás, que hizo historia y que trata de demostrar que el hombre no es el que constituye la realidad, sino que la realidad existe aparte del hombre como sujeto constituyente. Acá también está pensando mucho Foucault en Kant. La filosofía kantiana –voy a repetir una frase de Hegel– es muy fácil. Hay un sujeto, ese sujeto tiene en sí determinadas categorías, de hecho tiene en sí las categorías suficientes y necesarias como para volcarlas sobre la realidad y constituir lo que Kant va a llamar objetos. Los objetos no son las cosas, son sólo los objetos. ¿Por qué? Porque los objetos son los objetos del conocimiento. *La crítica de la razón pura* se llama así porque es conocimiento de la razón pura. Kant quiere conocer la facultad de conocer. Aquí descubre un sujeto que lleva en sí las formas a priori de espacio, de tiempo y otra serie de categorías a través de las cuales este sujeto se larga a conocer. Lo que este sujeto conoce es aquello a lo que este sujeto da forma, por eso a la filosofía de Kant la llaman el formalismo kantiano. Kant va a decir: sólo hay objetos para un sujeto, lo que estos objetos sean en sí a mí no me importa ni lo puedo saber. Lo que yo sé es lo que el sujeto hace de los objetos, cómo los constituye, cómo les da forma al conocerlos. Así, en Kant hay un sujeto que constituye una realidad, pero esa realidad es la realidad del sujeto. El sujeto constituye un mundo de la experiencia posible, así lo llama Kant. Más allá hay un mundo de la experiencia imposible, que es el mundo nouménico, como lo llama Kant, el mundo de la cosa en sí. Lo que las cosas sean en sí yo no puedo saberlo, dice Kant, porque el sujeto conoce aquello que el sujeto constituye, aquello a lo que el sujeto le da forma con las categorías del entendimiento.

Ahora bien, como vemos, acá el hombre ocupa la centralidad. Kant incluso llega a decir una frase de un iluminismo desaforado: el intelecto dicta las leyes a la naturaleza. Es decir, las leyes que encontramos en la naturaleza son las leyes que nosotros ponemos en la naturaleza al estudiarla. Las leyes que tenga la naturaleza en sí a Kant no le importan. No es que no le importen, se declara impotente para conocerlas, porque sólo podemos conocer aquello que nos es dado conocer en nuestra experiencia. Entonces, hay una materia que se da en la experiencia –es una concesión que le hace Kant al empirismo–, sí, hay una materia, pero si bien todo conocimiento, dice Kant, empieza por la experiencia, no todo conocimiento se reduce a la experiencia, porque la experiencia no es el objeto, el objeto es el exquisito resultado de la actividad del conocimiento. Sólo hay objetos para un sujeto. El sujeto es el que crea el objeto. Y de aquí salen los constructivistas rusos y muchísimas cosas, de aquí sale toda teoría formalista que diga que en última instancia conocemos lo que

nuestro conocimiento crea, lo que nuestro conocimiento constituye, que lo que la realidad es no lo podemos concebir, no lo podemos conocer, que en última instancia queda como cosa en sí. Esto es lo que va a decir Kant.

Ahora, acá realmente lo que hay que rescatar es la antítesis de lo que intentaba demostrar Foucault con *Las Meninas*. Cuando Foucault muestra que hay una realidad en la cual los sujetos centrales, los reyes, no están, lo que está tratando de demostrar es que la realidad existe sin el sujeto cognoscente. Ese es el análisis que hace de *Las Meninas* y por eso es tan brillante. Y de ahí se atreve a decir: el hombre ha muerto. Lo dice en 1966. Pero entendiendo al hombre como sujeto cognoscente, central, que determina la formación de un mundo a partir de sí.

Bueno, ¿cómo surge esto? ¿Cuál es el gran momento en la filosofía en el cual el hombre aparece como forjador del proceso histórico? Esto lo vamos a ver mucho en Marx. Está claro que si Marx en la XI tesis sobre Feuerbach dice que no sólo se trata de interpretar al mundo, sino sobre todo de transformarlo, para transformar el mundo necesitamos a los hombres. Cuando Sartre polemiza con Foucault, con Lacan, con los filósofos estructuralistas a raíz del Mayo francés, dice: las estructuras no salen a la calle, los que salen a la calle son los sujetos, son los hombres los que salen a la calle con su praxis combativa, con su rebelión. Bien, lo que le van a contestar los estructuralistas es: los hombres salen a la calle pero se integran a una estructura que los comprende, esa estructura está formada por el Estado, por todas las esferas (como llama Althusser) de la estructura, que se condicionan mutuamente, es decir, todos los elementos que forman un determinado momento histórico en lo que Althusser llama un corte sincrónico. Hacemos un corte sincrónico y vemos que ahí hay una serie de elementos en los cuales está el hombre. En lo que va a insistir Sartre es en que el hombre es el único capaz de generar a partir de su praxis una situación revolucionaria, y esto es algo que es interesante que nosotros tengamos presente. Vamos a ver si es posible que recuperemos algo del humanismo, porque está muy deteriorado en los centros del saber.

En realidad, lo que estoy tratando de mostrar acá es el punto en el cual los estructuralistas matan la dialéctica y con ello matan al marxismo. Porque lo que hacen los ideólogos franceses a partir del '66 (a través de todo el estructuralismo, el postestructuralismo y el postmodernismo) es huir de Marx sin tratar de huir de la izquierda y así constituyen una izquierda basada en Heidegger, en Nietzsche y en el *Curso de Lingüística General* de Ferdinand de Saussure. Ahora, ¿es posible no huir de la iz-

quierda huyendo de Marx? En ese momento tenían muchas ganas de huir de Marx, claro, porque el bloque soviético se caía, porque el marxismo presentaba aristas dogmáticas, verticalistas, partidocráticas, en última instancia estalinianas, como elementos teóricos. Y había que huir también del sujeto fenomenológico sartreano. Entonces aparece esta cosa de la muerte del hombre y, en el lugar del hombre, la estructura.

¿Pero cómo surge el hombre en la filosofía? Hay un texto relevante que da cuenta de ello: *La dialéctica del amo y del esclavo*, de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. Allí Hegel da cuentas del surgimiento del proceso histórico. El proceso histórico no surge azarosamente, hay un proceso histórico porque algo pasa. ¿Qué es lo que pasa? Hay un enfrentamiento, hay conflicto. Como vemos, en Hegel la historia ya es entendida como conflicto, es sobre todo, fundamentalmente, entendida como conflicto, como antagonismo, lo cual va a derivar en la teoría de la dialéctica. Y, justamente, hay un capítulo en la *Fenomenología del espíritu*, que se llama "Las autoconciencias enfrentadas", que es uno de los momentos más altos de la filosofía. En realidad, yo no sé de dónde lo sacó. Generalmente, uno sabe de dónde lo sacó y yo me especializo en eso, en decir esto viene de acá, de allá o de más allá. Esto, la verdad, no sé, es una genialidad total de Hegel.

Bien, ¿cómo se forma el conflicto en la historia? ¿Por qué la historia es conflicto, por qué la historia es lucha? ¿Lucha sobre qué? Lucha por el reconocimiento, dice Hegel. Es decir, aquí hay dos autoconciencias que se enfrentan. Ahora bien, ¿qué es lo propio de la conciencia humana? Aquí ya entramos en las caudalosas aguas de la especulación hegeliana. Lo propio de la conciencia humana es algo muy distinto del deseo animal. A la conciencia humana Hegel la va a caracterizar como deseo. Ustedes saben que ésta es una palabra que ha tenido un éxito fenomenal en la historia reciente de la filosofía, sobre todo con el lacanismo y con otros. Después voy a mostrar quién difundió en Francia la dialéctica del amo y del esclavo. Pero, bueno, hay una conciencia humana que es deseo. El animal también tiene deseos. ¿Qué es lo que diferencia al deseo humano del deseo animal? El deseo animal desea cosas, el deseo humano desea deseos. El deseo animal, al desear cosas, las consume, las destruye y se las come. El deseo humano, al desear deseos, está deseando no algo material sino algo inmaterial. Arriesgándose, Hegel va a decir: lo que el deseo humano desea es otro deseo, lo que el deseo humano desea en realidad no es una coseidad, es una nada, no tiene entidad cósica, es el deseo del otro. El deseo del otro desea mi deseo y mi deseo desea su deseo. A su vez, podemos señalar que de aquí Nietzsche tomó la volun-

tad de la voluntad, tal como la voluntad que ante todo se tenía que querer a sí misma para existir. La voluntad se quería a sí mismo, porque sabía que sólo queriéndose a sí misma podía existir como voluntad. El deseo se quiere a sí mismo. Bueno, otros filósofos franceses, como Deleuze, van a decir: el deseo es ante todo deseo de mi deseo. Lo cual suena a pura jerga, seamos francos.

Ahora, estos dos deseos enfrentados, ¿qué hacen? Entran necesariamente en conflicto y uno de los dos tiene que derrotar al otro. ¿En qué consiste la derrota, en qué consiste el triunfo de una conciencia deseante sobre la otra conciencia deseante? Cuando las dos conciencias deseantes se encuentran una frente a la otra, la lucha es a muerte, dice Hegel, la lucha por el reconocimiento es una lucha a muerte. Estamos asistiendo al nacimiento de la historia en tanto conflicto. Entonces, como la lucha por el reconocimiento es una lucha a muerte, mi deseo tiene que vencer al deseo del otro y el deseo del otro tiene que vencer al mío, no puede haber empate en esto, porque, si no, la situación quedaría en una inmovilidad permanente: los dos deseos enfrentados, y no habría historia, habría una estabilidad total. Lo que ocurre es que, en una conciencia deseante, la necesidad de ser reconocida es más fuerte que cualquier otro temor. Y hay un temor que Hegel va a marcar especialmente y que es el temor decisivo: el temor a morir en el enfrentamiento. El temor a morir me ata a lo natural que hay en mí. Porque en mí hay algo natural, que es ese temor a morir. ¿El temor a morir qué es? Es el temor a que mi naturaleza muera, a que mi cuerpo sea aniquilado por la furia del otro. Entonces, cuando uno de los dos renuncia a su deseo por el miedo a morir, se convierte en una cosa, se convierte en lo mismo que un animal, tiene la entidad de un mero viviente. Se convierte en una cosa, ya no es un deseo, que es lo propio del ser humano. Ya no desea un deseo, sólo desea no ser aniquilado, desea no ser muerto. Entonces, al desear no ser muerto, su deseo ya no es deseo de otro deseo, sino que es el mero deseo de permanecer con vida, un mero deseo natural. Y entonces es el otro el que triunfa. El otro triunfa porque su deseo fue más fuerte que su miedo a morir. Como ustedes pueden ver, de todo esto salen muchas cosas, también sale el nacionalsocialismo de esto, porque un SS está muy seguro cuando dice mi deseo es más fuerte que mi miedo a morir. Es una frase muy heroica. Pero curiosamente, o no tan curiosamente, esto lo va a tomar Marx para mostrar la dialéctica histórica.

Entretanto, sigamos con esto. Una de las conciencias abandona la lucha y, al abandonarla, la abandona porque tiene miedo a morir. Al tener miedo a morir, elige ser una cosa en lugar de un deseo deseante, en

lugar de una conciencia que desea. La otra conciencia queda como triunfadora, porque elige su deseo antes que su miedo a morir. Quedan así constituidas dos entidades: el amo y el esclavo. El amo es el que prefiere su deseo, elige su deseo antes que su miedo; su deseo a ser reconocido, su deseo a ser amo, su deseo a vencer es mayor que su miedo a morir. En el otro ocurre lo contrario, su miedo a morir es mayor que su deseo a ser amo, que su deseo a ser reconocido, en consecuencia queda confinado a la esclavitud, y el otro queda confinado a ser el amo, queda como el ganador de esta etapa del desarrollo dialéctico, que tendrá una vuelta, un giro, como todo desarrollo dialéctico. Porque la dialéctica siempre niega su primera faz. Entonces, a esto Hegel lo llama la lucha por el reconocimiento. De esta lucha por el reconocimiento tenemos que surgen un señor y un esclavo, un amo y un esclavo. Esta es, dice Hegel, el alma del proceso dialéctico, la lucha entre el amo y el esclavo. Como vemos, aquí ya se dibuja Marx: la lucha entre la burguesía y el proletariado, entre los opresores y los oprimidos, va a ser el eje, el motor del proceso dialéctico que va a dinamizar la historia.

Entonces, tenemos aquí esta constitución: tenemos al amo y tenemos al esclavo. ¿Qué es lo que cambia esta situación? El amo, como muchos amos, al menos el amo hegeliano, digamos, hace trabajar al esclavo. Cuando uno logra ser amo y tiene un esclavo, lo pone a trabajar. El esclavo comienza a trabajar. El esfuerzo que se toma Hegel en mostrar cómo es el trabajo del esclavo es muy detallista y muy exquisito, y lo van a desarrollar mucho los filósofos fenomenológicos. ¿Por qué? Porque el esclavo comienza a trabajar la materia –ustedes observen qué interesante cómo acá ya se va dibujando el marxismo–, mientras que el amo no trabaja nada, el amo espera que el esclavo le traiga sus productos terminados para consumirlos, para gozarlos. O sea, tenemos dos elementos: el amo está entregado al goce y el esclavo está entregado a la producción. El esclavo entonces es el que produce, porque es el que trabaja. Al trabajar, el esclavo empieza a dominar la materia, a conocer la materia, y en el trabajo descubre su libertad. ¿Por qué? Porque *mínimamente*, *muy mínimamente*, pero en el exquisito instante en que un esclavo decide poner un clavo en un lugar, en lugar de otro, ahí hay un atisbo de libertad, ahí hay un atisbo de elección. Vayamos a una madera. Si decide poner una madera así pero después cambia de idea y la pone asá, ahí, va a decir Hegel, hay un germen de libertad, hay un germen, va a decir Sartre después, por ejemplo, de elección, donde el esclavo comienza a descubrir que en el trabajo él puede hacer ciertas cosas que el amo no le ordenó. Y va descubriendo entonces gérmenes de libertad. Pero lo fundamental

que va haciendo el esclavo es que, como la transformación de la naturaleza es lo que llamamos cultura, el esclavo es el que hace la cultura, mientras que el amo es el que la goza. Entonces, en última instancia, la dialéctica se resuelve de un modo totalmente desfavorable al amo: el amo queda como ente pasivo, como ente dedicado al goce, al ocio, a la satisfacción de sus deseos meramente animales, y el esclavo aparece como ente activo, trabajador, transformador de la materia y en última instancia, entonces, el gran constructor del proceso histórico, del cual finalmente se va a adueñar. Esto ya lo va a desarrollar Marx.

Ahora, gnoseológicamente, observen la genialidad de Hegel. ¿Qué es lo que cambia aquí? Aquí cambia todo. Ya los sujetos no se relacionan sólo cognoscitivamente, según esa asepsia de la relación de conocimiento que el sujeto kantiano tenía con la cosa: de este lado un sujeto cognoscente, y del otro lado un objeto por conocer, ¡qué tranquilo que era esto! Todo artista sabe que cuando constituye una obra de arte, esa obra de arte la ha hecho él, es decir, la ha constituido él, no formaba parte de la realidad. Es muy difícil demostrar el realismo, porque ¿qué es el realismo? Siempre hay un recorte de la realidad que el artista hace. Por más que yo, al filmar una película, ponga la cámara ahí y crea que estoy captando la realidad, la cámara siempre capta un pedazo de la realidad, nunca toda la realidad. Y si muevo la cámara, ya estoy eligiendo un determinado fragmento de la realidad. Y si la muevo para otro lado, elijo otro. O sea, en última instancia, el arte siempre se dedica a crear una realidad que no es la realidad. Entonces, aquí es donde lo de Kant muestra una riqueza enorme, el formalismo kantiano, sobre todo si lo llevamos al terreno del arte, al plantear que el hombre siempre, el artista o el constructor, constituye la realidad. Sí, incluso el hombre que hace una ciudad, puesto que una ciudad es una creación del hombre, no la naturaleza. Recuerdo la primera vez que subí al Empire State... Bueno, quien ha ido a Nueva York ha ido al Empire State. La vista de noche es impresionante. Yo recuerdo que estaba con una persona que había viajado mucho por Europa, donde uno ve bellísimos paisajes frecuentemente o grandes castillos y obras de arte, pero fundamentalmente grandes paisajes, hermosos paisajes. Y la reflexión que le surgió es: claro, esto es obra del hombre, esta maravilla que yo estoy viendo es obra del hombre. Kant le hubiera dicho: por supuesto, es obra del sujeto cognoscente que ha constituido su objeto. New York es el objeto de un sujeto cognoscente, social por supuesto, que lo ha constituido. Es formal, no forma parte de la realidad. Es una realidad, pero es una realidad formal construida por el hombre. Entonces, el formalismo kantiano lo que quiere es marcar esta

constitución formal de la realidad, que siempre está dependiendo de la actividad del sujeto constituyente.

Pero Hegel lo que introduce en esto es nada menos que lo existencial. O, si ustedes prefieren, el existencialismo. Con el existencialismo quiero decir simplemente la relación existencial de los sujetos. Hegel ya no habla de conocimiento, habla de una lucha a muerte. Es muy distinto. Ha cambiado por completo el eje. Hegel, nada menos, un ultra racionalista, dice: no, la relación entre los hombres es conflicto, antagonismo, lucha a muerte, eso es lo que mueve la historia, y no la relación epistemológica entre el sujeto y el objeto. Yo me olvido de la ciencia, lo que mueve la historia es el conflicto, es la muerte, es la existencia, es el jugarse la vida en un enfrentamiento que determina un desarrollo dialéctico de la historia. Descartes es el ejemplo clásico del *cogito* que se queda en sí mismo conteniendo la respiración. Dice: pienso luego existo, de lo único que no puedo dudar es de que pienso. Ah, hay algo ahí afuera, no sé qué es. Bueno, esto había que solucionarlo, porque Descartes para decir que hay algo ahí afuera dice: hay algo ahí afuera porque yo lo veo y si yo lo veo es porque Dios no me puede engañar, tiene que estar eso ahí. Son las primeras aflojadas de los grandes comienzos. Todo gran comienzo es incompleto, tiene grandes aflojadas, y Descartes tenía mucho miedo. Recuerden que dijimos que Freud le hubiera preguntado por qué tenía tanto miedo. Y que Descartes podría haber respondido: Bueno, por Giordano Bruno, por la Inquisición; Torquemada dicen que tiene malos modales. Entonces, observen qué interesante la cosa. Descartes queda encerrado en el yo y para conocer la realidad externa recurre a la veracidad divina: lo que yo veo que existe ahí afuera, lo que yo veo que está ahí afuera debe ser así porque lo veo, y si lo veo es porque Dios no me va a engañar, entonces eso existe. Bueno, la conciencia fenomenológica que inaugura la filosofía de Husserl se caracteriza por no reflexionar sobre sí, jamás la conciencia fenomenológica dice "yo pienso", no dice nada así, existe como arrojo al mundo. Esto es la intencionalidad en Husserl. No hay una reflexión previa al enfrentamiento con el mundo, existe la conciencia-mundo. Hay un mundo con una conciencia y una conciencia con un mundo, no hay una conciencia sin un mundo, la conciencia es conciencia de mundo. Y los fenomenólogos cuando escriben esto ponen "conciencia (de) mundo", porque lo que están intentando decir es conciencia-mundo. La conciencia está escupida al mundo, está arrojada al mundo, está en peligro en el mundo. El hombre es hombre entre los hombres y cosa entre las cosas, no se queda en la intimidad gástrica –es una frase de Sartre– de las filosofías subjetivistas. Para huir del subjeti-

vismo la conciencia fenomenológica arroja al hombre sobre el mundo. Entonces Heidegger, retomando a Husserl, dice: el hombre es un *Dasein*, es un ser ahí. Y en tanto ser ahí es un ser en el mundo, yecto, arrojado, proyectado. Es decir, ¿qué es el hombre? Es un tipo que está arrojado, es un ser ahí; por lo tanto, ya no es el puro sujeto kantiano. Hegel se burla mucho de Kant, dice que es muy fácil lo que hace Kant. Dice: podemos comer porque tenemos dentadura; Kant dice que podemos conocer porque hay en nosotros espacio, tiempo, categorías de causalidad, de sustancia, etc., etc., entonces todo eso está en el sujeto antes, con todo eso el sujeto se enfrenta a la realidad. Y la realidad viene para adecuarse al sujeto. El sujeto la encuadra, la domina, la hace suya y es la realidad del sujeto, a la cual Kant llama objeto. Pero la conciencia fenomenológica no tiene nada en sí misma.

Para salir de Descartes, la idea de los fenomenólogos es brillante. ¿Por qué la conciencia va a tener contenidos? ¿Quién le dijo a Kant que la conciencia tiene en sí el espacio, el tiempo y todas las categorías del entendimiento? No, va a decir Husserl, la conciencia es pura intencionalidad, está arrojada al mundo. No, va a decir también Heidegger, el *Dasein* es el ser ahí, el hombre existe arrojado al mundo. Lo que va a distinguir al hombre en Heidegger es que el hombre es el ente que se pregunta por el ser. Pero en cuanto aparato cognoscitivo, el hombre está arrojado sobre la realidad sin pensar. Es decir, la conciencia está vacía, porque no hay conciencia sin mundo, la conciencia extrae sus contenidos del mundo. Y el mundo puede llegar a ser reflexionado por la conciencia, pero la conciencia no constituye el mundo, está arrojada al mundo como una cosa más entre las cosas. Y Sartre, que era muy literato, dice: la conciencia está en peligro en el mundo. La conciencia fenomenológica radica fundamentalmente en estar arrojada. Nosotros estamos arrojados al mundo. Sartre va a dar un ejemplo en *La trascendencia del ego*, muy brillante, que dice: cuando corro un tranvía, yo no tengo conciencia reflexiva de ello, no me estoy diciendo "yo estoy corriendo un tranvía", no tengo tiempo de eso. Si digo "yo estoy corriendo un tranvía", y me paro a reflexionar acerca de esto, el tranvía se fue. La conciencia es conciencia de estar corriendo un tranvía, no hay reflexión. La reflexión va a ser un estado posterior de la conciencia. Quizás cuando alcance el tranvía y suba al tranvía pueda decir "yo alcancé el tranvía y subí a él", y ahí reflexioné sobre lo que me acabó de pasar. Pero mientras me está ocurriendo no hay el yo. El ego es un resultado de la reflexión para la fenomenología. Hay un yo cuando hay una actitud reflexiva. Si no, no hay yo, la conciencia está arrojada al mundo, como, por ejemplo, conciencia

de correr a un tranvía. Ustedes saben que pensar en determinados momentos deteriora ciertas actividades humanas, fundamentalmente el sexo. Consejo: no piensen durante el sexo. Si uno piensa "yo estoy cogiendo", o se pone a reflexionar sobre eso, es probable que se vaya a los caños. Pongo esto porque es muy poderoso el ejemplo, pero hay montones de ejemplos en los cuales la conciencia está arrojada y el yo aparece después, cuando aparece la reflexión. La reflexión entonces es un momento de detenimiento que hace surgir una categoría, el ego. El ego es el que dice "bueno, sí, yo alcancé el tranvía, qué suerte, ahora voy a llegar a tiempo al trabajo, tengo este trabajo y, bueno, quizá tenga que pedir un aumento, etc." Bueno, ahí el ego puede desplegarse. Pero cuando tengo que bajar del tranvía y correr a la oficina porque no llego a tiempo, soy sólo conciencia bajando del tranvía y corriendo a la oficina. O sea, la conciencia está arrojada al mundo, no está como ese ego cartesiano íntimo, gástrico, pegajoso que contiene la respiración guardándose en sí mismo y que teme salir a las cosas. No, la fenomenología larga a la conciencia hacia el mundo.

¿Y el padre de esto quién fue? Fue Hegel con *La dialéctica del amo y del esclavo*. Esta dialéctica del amo y del esclavo quiebra la relación cognoscitiva entre los hombres. La relación es una relación de lucha, de lucha por el reconocimiento, de lucha a muerte, de conflicto. Observen que en *La dialéctica del amo y del esclavo* no hay una relación cognoscitiva, lo que hay es una relación existencial en la cual uno se juega la vida. ¿Y por qué se juega la vida? Por el reconocimiento: quiero que el otro me reconozca, que el otro se me someta, eso quiere mi deseo. Mi deseo quiere el deseo del otro. Ahora, la gran tragedia de esto es que cuando yo consigo que el deseo del otro se me someta, quien me está reconociendo es un esclavo, es decir, ya no es un deseo deseante, ya no es un ser humano, es una cosa, porque ha perdido su deseo, lo ha entregado por miedo. Entonces el amo nunca logra satisfacción, porque, ¿quién termina reconociendo al amo? Quien termina reconociendo al amo es una cosa, un esclavo, entonces el amo queda necesariamente insatisfecho y lo único que puede hacer es gozar de aquello que el esclavo le produce. Y entonces, dice Hegel, la dialéctica sigue por el lado del esclavo en tanto trabajo del esclavo que crea la cultura humana.

Está claro que la realidad es conflicto en Hegel. También Marx va a optar, obviamente, por el esclavo trabajador: es el esclavo el que hace la historia. El esclavo que trabaja la materia es el que hace la historia. El proletario que trabaja en la fábrica del burgués es el que genera los conflictos que van deteriorando el sistema de producción capitalista hasta

que el proletariado llega a un estado en el que puede hacer la revolución socialista. Entretanto, el capitalista compra la fuerza de trabajo del proletariado porque la gran diferencia entre un capitalista y el proletariado es que el capitalista tiene capital. El único capital del proletariado es su fuerza de trabajo. El capitalista le compra la fuerza de trabajo y van juntos a la fábrica. El capitalista pone al obrero a trabajar y el obrero produce siempre más que el salario que cobra. A esta diferencia Marx la llama plusvalía. Entonces, repito: el capitalista compra la fuerza de trabajo. El obrero no tiene otra cosa más que su fuerza de trabajo, y la vende. El obrero con su fuerza de trabajo produce y a cambio cobra un salario. El salario nunca cubre todo el valor que produce el obrero, siempre hay un plusvalor, que es lo que enriquece al capitalista, y esto es lo que Marx, según dijimos, llama plusvalía. Ahora, el capitalista tiene su propia teoría de todo esto, tiene su teoría del mercado. El mercado es libre, dice el capitalista, el obrero no va obligado al mercado a vender su fuerza de trabajo, nadie lo obliga, el capitalismo es libre, la esencia del capitalismo es la libertad, lo dice Adam Smith. El obrero va libremente al mercado, el capitalista va libremente al mercado, nada más que uno va a vender su fuerza de trabajo y el otro va a comprarla, pero los dos van libremente. El uso que se hace de la palabra "libertad" en el capitalismo es libertad de mercado, que pretenden expresarla como libertad política. En realidad, la libertad de mercado imposibilita la libertad política, porque el mercado se concentra y es antidemocrático, entonces al concentrarse excluye, margina y finalmente lleva a conflictos sociales que ponen seriamente en riesgo el sistema democrático. En el fondo, el mercado es una abstracción y a la vez es una realidad. Lo que es una abstracción es el mercado libre, lo que es una realidad es que en el mercado no hay igualdad. Todo eso de la competitividad libre es pura ideología. No hay igualdad de posibilidades. Pero, sin embargo, Adam Smith dice que la esencia del capitalismo es la libertad.

Quiero mostrar ahora cómo Marx toma la relación del amo y el esclavo. Y para eso querría leerles un monólogo que escribí sobre el capitalismo para un espectáculo que va a hacer Gabriel Goity. Y creo que ese texto expresa más que todo lo que yo pueda decir sobre el capitalismo. Bueno, el espectáculo se llama *Últimas noticias sobre los cuatro jinetes del Apocalipsis*. En escena, Harrison Ford, *executive* brillante, yupi inteligente y despiadado, halcón de Wall Street. Tiene treinta años, acaso algo más, pero no mucho. Está en su oficina de las Torres Gemelas. El día es 11, el mes es septiembre. Se escucha como apertura el tema Manhattan. Aquí empieza el monólogo:

"No todos los días son iguales. Todos los días uno se despierta, se ducha, se afeita, se pone una camisa cara, una corbata cara, se sube a un auto carísimo y se pone a trabajar. En este mundo hay dos clases de trabajos: o uno trabaja de opresor o uno trabaja de oprimido; o uno trabaja de amo o uno trabaja de esclavo. Atención: o uno trabaja de vivo o uno trabaja de idiota. O no trabaja. Aquí la cosa se complica, nada es fácil en esta vida. No es fácil ser opresor, no cualquiera es un opresor. Cualidades de un opresor. Primero, hay que ser malo. Segundo, hay que ser peor. Tercero, hay que ser un reverendo hijo de puta. Hay que saber golpear donde duele, humillar donde el orgullo sufre, lastimar donde hay una herida, ponerle el pie al enemigo y cuando cae patearlo, no una, varias veces, no sea que se vaya a levantar. Más fácil es ser un oprimido, sobre todo porque ya no hay oprimidos, se acabaron. Hoy ser un oprimido es una maravilla, una fiesta infinita. No trabajan, todos los días son domingo, todos los días son el día del descanso de Dios. Antes, cuando trabajaban, eran oprimidos. Ahora que no trabajan son Dios todos los santísimos días de la semana. Y eso, ¿a quién le deben eso los oprimidos del mundo? A nosotros, los opresores, que ya no somos opresores, no hacemos dinero oprimiendo a nadie, hacemos dinero con el dinero. Y, *¡oh my God!*, no es fácil. Hoy, por ejemplo, tengo una operación de quinientos millones de dólares con la Mitsubishi. Quinientos millones de dólares. Por eso hoy, 11 de septiembre, no es un día como cualquier otro. Hoy me desperté, porque ayer no dormí, no me duché, no me puse camisa nueva, corbata nueva, no me afeité, pasé la noche aquí esperando la noticia Mitsubishi. En cualquier momento suena ese teléfono, el verde, y es de Mitsubishi. No sonó en toda la noche, ya son más de las ocho y todavía nada, *nothing at all*. Lo que dije, no es un día como cualquier otro, este es un *fucking day*. Y si no cierro ese negocio va a ser... Qué sé yo, no me entra en la cabeza algo peor. (Suena el teléfono verde, atiende) Mitsubishi, sabía que era usted –mira el reloj–, justo las 8.30, puntual lo suyo, justo doce horas más tarde. Bueno, ¿cerramos nuestro pequeño asunto? ¿Carson? Oiga, usted dijo que arreglaba conmigo, no con Carson. ¿Cómo va a ser lo mismo? No, no somos más socios. Carson está en una torre, yo estoy en otra. Sí, las torres son gemelas, pero Carson y yo no, somos competidores. La competencia es el alma del capitalismo. Pero los competidores no tenemos alma, tenemos intereses. Y cuando mi interés choca con el interés del otro, ese otro es mi enemigo. A ver, voy a serenarme. Dígame, Mitsubishi, entremos en confianza, a usted, aparte de Mitsubishi, ¿cómo le dicen? Sí, su nombre de pila. John. ¿A usted lo bautizó Buda o John Wayne? Sí, sí, entiendo, la occidentalización, hizo bien Johnny, hay que occidentalizarse. Y la verdad que Johnny era occidental. Kurosawa no, pero Johnny sí. Johnny,

basta de pavadas, ¿cerramos o no?. – Silencio, cuelga el teléfono – No, no cerramos, lo va a llamar a Carson. Si Carson le ofrece algo mejor, cierra con él. Japonés de mierda, desleal, traidor, amarillo inmundo, ma' qué Hiroshima y Nagasaki, Tokyo, Tokyo les tendríamos que haber hecho mierda. Ese *mother fucker* no habría nacido y yo no tendría este problema. ¡Qué podrido día! Johnny, Johnny se puso el careta. Johnny las pelotas, hay que ser americano para llamarse Johnny. Esto no queda así. (Le grita al teléfono) Oíme bien, Johnny Mitsubishi, a mí no me vas a cagar. Pearl Harbor, las pelotas. Hoy no va a ser mi Pearl Harbor. (Agarra otro teléfono, habla) Con Carson, de parte de Harrison Ford. (Al público) Sí, me llamo Harrison Ford, ¿algún problema? Ford por Henry Ford y Harrison por Indiana Jones. ¡Carson!, atendiste cretino, eh. Tenés miedo, confesá, querés vengarte, sangrás por la herida, te dejé, rompí la sociedad, me mudé a esta torre y crecí hasta ahogarte, hasta volverte nada y ahora querés arruinar el negocio de mi vida. Mirá, no digas que no te lo dije. Si arruinás mi negocio con Johnny Mitsubishi, me cruzo a tu torre, te meto la cabeza en el inodoro y te meo encima, *you fucking bastard*. (Cuelga, agarra otro teléfono) General McKenzie... Sí, yo, quién va a ser. Si le suena ese teléfono rojo que tiene frente a su nariz, soy yo, Harrison Ford. General McKenzie, quiero tratar esto con serenidad y elegancia británicas. El *son of the beach*, *motherfucker*, *asshole*, hijo de una gran puta, *fucking* Carson, mi ex socio, me está por arruinar un negocio de quinientos millones de dólares. ¿Podría el Pentágono secuestrarlo por el día de hoy? Operación comando, *top secret*, lo meten en un sótano y lo tienen hasta dentro de una semana. No, no, no, sin torturarlo. Lo que no hace falta, no hace falta, excesos no. ¿Cómo? ¿Ético? ¿No es ético? General McKenzie, tampoco fue ético que yo le diera cuatrocientos millones de dólares para invadir Kuwait y usted se quedara con diez para arreglar su yate. Está bien, me callo, es usted lo que me hace hablar, su testarudez, su falta de colaboración. McKenzie, arrégleme esto. Con estos quinientos millones yo gano tres mil en 48 horas, mil son para usted. ¿Oyó bien, no? Mil millones d dólares. Yo sé que los necesita, McKenzie, lo de Irak no les va a salir moneditas. Invadir, sacar a Sadam, matar a todos, quedarse con los pozos y traer el oro negro para las industrias de la patria, eso barato no sale. No me haga preguntas idiotas, McKenzie, yo sé todo, también sé que les falta una buena excusa. Mientras la busca, cuente con los mil millones de dólares que yo le doy. Que yo le doy si usted me lo saca a Carson de encima. Eso sí, no lo torture, éste es un país libre. (Cuelga. Se oye entonces una explosión indescriptible. Harrison Ford pega un alarido y se esconde tras un sillón. Luego, cautelosamente sale y se acerca al ventanal. Mira) Oh my God! Oh my God! Esto es maravilloso, increíble, un sueño hecho realidad, un piloto

idiota estrelló un avión justo en el piso de la oficina de Carson. Un avión de American Airlines, un símbolo del imperio americano, el imperio americano liquidó a Carson, el imperio americano está conmigo, Dios está conmigo, Dios no es neutral. (Empieza a cantar y a bailar Manhattan. Despliegue orquestal. Canta en inglés, abre un refrigerador, saca una copa de champagne, se sirve. Canta a toda voz, vital, alegre, ganador) *The city glamour can never spoil...* (Traslación: el glamour de la ciudad nunca arruinará el amor de una *girl* y un *boy*, hagamos de Manhattan una isla de alegría. Ríe, ríe, bebe su champagne. Cae agotado) *What a day! What a day! What a glorious day! It's my day! What day is today? September 11, yes, my day, my money day, my big business day!* (Se levanta, corre hacia el ventanal, se asoma. Llega una luz rojo fuego que le da un aspecto satánico) *Yes, yes, die, Carson, die, die you, motherfucker!* Ah, el capitalismo es el sistema de la libre competencia, la libre competencia de los sujetos económicos. La libre competencia es el mercado. La libre competencia abarata los productos del mercado. El mercado se regula por sí mismo. La economía de mercado debe ser libre, es perfecta, sólo hay que dejarla librada a su libre funcionamiento. Jamás hay que regularla, la regulación del mercado elimina la libre competencia. Esto se llama intervencionismo estatal. Y esto... esto se llama intervencionismo divino. A veces el mercado se regula porque un piloto en curda elimina a uno de los competidores, como a vos, Carson. ¡Arde, infame, arde, quémate en las llamas del infierno! (Súbitamente reflexivo) Nunca pensé que el mercado podía regularse así. Bueno, nunca pensé que un avión iba a hacer mierda una de estas torres. Ese piloto no estaba borracho, se había tragado toda la merca del mundo, se fumó todo el imbécil. Siempre lo dije, el porro y la aviación, no, no combinan bien, o te volás con la hierba o volás con un avión, las dos cosas no. Morite, Carson, quemate parejito, enfrentá con elegancia tu destino de hamburguesa. En McDonald's te están esperando. (Sigue tarareando Manhattan y levanta uno de los teléfonos) ¿Qué tal?, Johnny, soy yo, Harrison Ford. Oíme, amarillo, no pierdas más el tiempo, nuestro asunto se simplificó de un modo no convencional, por decirlo así. Carson se esfumó, desapareció del mercado, no compite más. Ahora ya sabés la regla de oro del monopolio, Johnny Mitsubishi, subir los precios porque no hay competidor. ¿Te acordás de los quinientos millones? ¡Minga quinientos millones! Cerramos en setecientos, setecientos o nada, Johnny, setecientos o Hiroshima. (Cuelga) ¡Cómo me gusta mi erudición económica! Es que no lo dije, pero yo soy un Harvard boy y hasta un Chicago boy, soy un free market boy. Me leí completa *La riqueza de las naciones* de Adam Smith, casi mil páginas, eh. Hasta el *Manifiesto comunista* me leí. Hay que conocer el pensamiento del enemigo. De ahí saqué eso de los opresores y los oprimidos. Pero mi punto de

vista es absolutamente opuesto al de Marx, disentimos. Aquel viejo zurdo del siglo XIX escribió ese panfleto para ayudar a los oprimidos, Adam Smith escribió su gran tratado para ayudar a los opresores. Y yo, honestamente, estoy con Adam Smith. Epa, no vamos a comparar, el tratado de Smith tiene mil páginas y el manifiesto del viejo zurdo, cuarenta. Bueno, después Marx escribió *El capital*, que tiene, qué sé yo, tres, cuatro, cinco tomos, no sé, ni me importa. Miren si voy a perder el tiempo leyendo. (Empieza a oírse un zumbido, el todavía lejano zumbido de un motor. Irá aumentando paulatinamente. Preocupado, Harrison Ford se dirige hacia el teléfono con el que se comunica con el General McKenzie) General McKenzie, oígame una cosita, yo no ando mal de los oídos y estoy oyendo un zumbido como de un motor y el zumbido crece, crece, crece, McKenzie. Me tranquilizo. Mire, no nos engañemos, yo sé lo que usted sabe y usted sabe lo que yo sé. Permítame que le sugiera un pequeño cambio de planes. Lo fundamental va a seguir en pie y lo fundamental es la excusa. Crea en mí y la excusa no sólo va a seguir en pie, se va a fortalecer. Se va a fortalecer la excusa, yo voy a conservar mi buena salud, voy a cerrar mi negocio con Johnny Mitsubishi y le voy a dar lo prometido: mil millones de dólares para la próxima guerra. General McKenzie, póngame en contacto con el piloto de ese avión. (Espera. Canturrea Manhattan mientras espera) Estimado amigo, un placer hablar con usted. Voy a ser breve, sé que anda corto de tiempo. Una repetición nunca tiene la fuerza del primer golpe, una copia nunca tiene la calidad del original. Hacer lo que ya se hizo, ¿qué gracia tiene? Segundas partes nunca fueron buenas. Seamos francos, ¿cuál es la modalidad estética que marca la irremediable decadencia de Hollywood? La *remake*, mi amigo. Salvo El Padrino II, todas las demás, basura. Hágame caso, desvíe ese avión. (Mira por el ventanal) Desvíe ese avión, le digo. (Retrocede) Perdón por exaltarme. Quiero razonar con usted. ¿Para qué chocar otro avión contra otra torre? ¿Para qué hacer otra vez lo que ya se hizo? ¿Para qué insistir en el arte mediocre de la *remake*? Estamos hartos de secuelas, dígame quién vio Rocky V, hasta El Padrino III recaudó poco. Además, no se equivoque, su blanco más certero es otro. Usted quiere agredir el alma del capitalismo, lo entiendo. No lo comparto, pero lo entiendo. Bien, déjeme decirle a mí, un capitalista de cabo a rabo, cuál es el alma del capitalismo. La libertad, la libertad. O sea, desvíe ese avión. Su objetivo no es esta torre, su objetivo es la Estatua de la Libertad, ahí tiene que golpear, donde más duele, en el símbolo del espíritu glorioso de la libertad capitalista. (El ruido ahora es atronador. Harrison Ford entra en pánico, siente que sus argumentos no están dando resultado alguno) No sea insensato, lo que le digo se lo digo por su bien, para que su golpe sea más efectivo, devastador e irredimible, maravillosamente

apocalíptico. ¡Fuera, desvíe! ¡Fuera, bicho, fuera! Por última vez, ¿nunca leyó *La riqueza de las naciones* de Adam Smith? Casi mil páginas, mi amigo. No pretendo que las lea ahora, pero, escuche, escuche la conclusión fundamental: el capitalismo es el sistema de la libertad perfecta. Y nosotros lo mejoramos al viejo Smith, hicimos todo más simple: lo concentramos todo, lo monopolizamos todo. El viejo Smith era tan viejo y tan boludo que no le gustaban los monopolios. Se da cuenta, si se levanta de la tumba se muere otra vez, pero se muere equivocado. La concentración del poder en un solo imperio globalizador facilita la libertad de los otros. Le quita esa cosa angustiante de tener que andar dudando entre esto, aquello y lo de más allá. Se acabó, ahora la libertad es fácil, sencilla, todos son libres de creer en lo que nosotros creemos. Y a los que no creen se lo hacemos creer. La revolución, la única, la verdadera, la hicimos nosotros, la revolución comunicacional. Todos los medios de comunicación son nuestros. La gente oye, ve y siente lo que nosotros queremos, discute lo que nosotros proponemos. Algunos medios se creen independientes, pero no, también son nuestros. Además, hay que dejar que el zurdaje hable, total no jode a nadie. Y le da a todo este inmenso despilfarro de palabras un aire de disenso, de ejemplar democracia, que mal, honestamente, no nos viene. Somos generosos, queremos que la gente no piense, queremos ahorrarles ese ejercicio pesado, insalubre. Nosotros pensamos por ellos, eso es el poder. El poder es que los otros acepten como verdad la verdad de uno. Vea, hasta esa búsqueda, la búsqueda de la verdad, que angustió a los más grandes pensadores de la historia se la ahorramos. No busquen más la verdad, Microsoft y la CNN la crean para ustedes. Nosotros les damos la verdad y ustedes tienen la libertad infinita de creer en ella. Aquí late otra vez el espíritu de Adam Smith, el espíritu de la libertad, pero nosotros lo perfeccionamos: les damos la libertad y les ahorramos la angustia de elegir. ¿No es maravilloso? Simplificamos tanto la libertad que ya casi no existe. Pero la estatua sí, la estatua está ahí, firme, austera, tal vez algo solitaria, pero es en ella, en su alma, donde todavía late el espíritu libre del capitalismo. Desvíe ya mismo ese *fucking* avión y hágalo mierda contra la Estatua de la Libertad. Es una orden, una orden mía, se lo ordeno yo, Harrison Ford, *you motherfucker*, ¿me escucha? ¿Me entiende? ¡*Shit*! ¿Me entiende? ¿Usted me entiende? ¡*Shit*! Oiga, ¿usted habla inglés? (Explosión)"

Bueno, yo al principio pensaba poner una mucama venezolana y un preceptor del protagonista, buen tipo, para mostrar que había muerto otro tipo de gente en las torres. Después lo saqué, porque con el tiempo no se lo merecían, con las cosas que fue haciendo Bush, con Irak, no tuve ganas de atenuar nada. La época en que escribí esto era la época de De la

Rúa. Por eso a cada rato este tipo levantaba el teléfono y decía: "¿cómo sigue Argentina?, bueno, aumenta el riesgo país". También se esfumó lo del *riesgo país*. Bueno, si les gustó, me alegro mucho. Es una pieza de teoría en realidad, explica lo que es el capitalismo.

En la próxima clase sigo con Marx y con la muerte de la dialéctica. Como éste es un curso sobre los asesinatos, vamos a ver cómo todo el pensamiento liberal mata al pensamiento dialéctico hegeliano-marxista. Pero no me queda tiempo para entrar en eso apropiadamente ahora.

Clase 6

El tema es hoy, siguiendo con nuestros asesinatos, la muerte de la dialéctica. Uno de los asesinatos más exitosos del postestructuralismo y el postmodernismo ha sido precisamente éste de la dialéctica. Hoy la dialéctica es mala palabra en el mundo académico, y así, como mala palabra, fue consagrada por Tony Negri y Michael Hardt en *Imperio*, donde embisten contra la dialéctica usando a Deleuze. En verdad, el concepto de dialéctica debe ser revisado, y también el concepto de teleología, es decir, el concepto de fin de la historia que supone, pero no de fin de la historia en tanto que algo que finaliza, sino en tanto que la historia parece tener una finalidad interna que inexorablemente se cumple. Eso debe ser revisado.

Tenemos que revisarlo y ver lo que implica, lo que implicó, todo lo que significó y pensarlo, sin tratar de llegar a extraordinarias soluciones, grandes respuestas, nuevos dogmatismos, sino en todo caso recordando que la cuestión sería hoy aquí problematizar este aspecto de la dialéctica. El lugar en el cual la dialéctica en Marx funciona de modo más evidente es en el *Manifiesto comunista*, más aún que en *El Capital*. En *El Capital* se nota más el formidable análisis de un modo de producción, análisis insuperado e insuperable; es un gran libro de una gran cabeza. Como dice Engels, sólo en la cabeza de un alemán podía haber surgido un libro como éste. Pero ahí se percibe menos el mecanismo de la necesidad dialéctica, está más en primer plano el análisis del sistema de producción capitalista. Ahora bien, el *Manifiesto comunista*, tiene expresamente las características de ser lo que pretende desde su título: un manifiesto. La principal función de un manifiesto es llamar a la lucha. Y cuando alguien escribe un manifiesto para llamar a los demás a la lucha tiene que decirles cuál es la lucha, tiene que seducirlos también para que luchen,

tiene que mostrarles los inconvenientes y las virtudes de la lucha. Este es un muy delicado equilibrio, porque cuando se convoca para la lucha se lo hace desde la exhibición de una situación terriblemente injusta que hay que superar, precisamente, a través de esa lucha. Pero ahí viene el problema: ¿es la lucha suficiente garantía, es decir, si luchamos, vamos a superar esta situación de atroz injusticia que vivimos? El que decida escribir un manifiesto aquí está en un delicadísimo equilibrio, porque si le asegura demasiado a aquél a quien quiere incorporar a su causa que el triunfo de la causa es seguro, debilita al militante, porque éste entra en una organización que va hacia el triunfo directamente, sin paradas intermedias. Por otro lado, si al militante le dice que el triunfo es muy poco probable, es posible que el militante no milite, que diga: no, ante tan pocas garantías mejor me quedo en casa. Entonces, el equilibrio de un manifiesto es llamar al militante a la lucha, decirle que la lucha tiene un sentido, que seguramente esa lucha va a triunfar, pero a la vez decirle que esa lucha va a ser dura, que va a triunfar sólo si los militantes ponen en ella todo su coraje, todo su valor, toda su imaginación, y, en última instancia, lo que siempre pide una lucha de transformación, la vida misma. En este sentido el *Manifiesto comunista* es un manifiesto perfecto, ejemplar. Se lo piden a Marx los miembros de la Liga de los Comunistas, Marx lo termina en 1848, lo firma junto a Engels, pero el texto pertenece casi totalmente a Marx. Yo he hecho su lectura en otros cursos, pero hoy la lectura va a estar explícitamente encaminada al tema de la necesidad dialéctica del triunfo de la causa del proletariado. Para decirlo ya: la gran debilidad teórica del *Manifiesto comunista*, que por lo demás es un texto hermoso, magníficamente escrito, que es un gran texto político, su gran debilidad teórica es esta afirmación de la necesidad dialéctica del triunfo final del proletariado, afirmación que la historia se ha encargado de pulverizar al menos hasta el momento. Una vez una alumna dijo: bueno, pero dentro de trescientos años... Yo me quedé medio atónito, porque cuando me hablan de trescientos años no me imagino nada, pero bueno... Lo que vamos a mostrar entonces como la mayor debilidad teórica del *Manifiesto comunista*, pero a la vez como aquello que el *Manifiesto comunista* necesitaba entregarles a los militantes para incorporarlos a su causa, es la necesidad dialéctica del triunfo final del proletariado. Esto está inscripto en los hechos de la historia, se nos dice, y la historia se constituye, se forma y está dirigida necesariamente, internamente, dialécticamente –y aquí entra la dialéctica– hacia la resolución de los conflictos cuando el proletariado tome el poder, disuelva el estado burgués e instaure la sociedad sin clases.

Bien, ahora hay que fundamentar muy seriamente por qué ésa es la debilidad mayor del *Manifiesto comunista*. Vamos a ver el mecanismo. ¿Qué necesita mostrar Marx para exhibir el surgimiento de un proletariado poderoso que está llamado a hacer la revolución? Marx necesita mostrar que la burguesía capitalista debe triunfar en todo el planeta para que de sus condiciones de producción, del propio sistema de producción capitalista, surja el verdugo de la burguesía. He aquí la dialéctica. Es decir, la burguesía engendra su propia negación, entonces la burguesía va a engendrar su propio verdugo. Para esto Marx tiene que demostrar que es necesario que la burguesía, digamos, se planetarice. Donde entra la burguesía entra la modernidad, donde entra la modernidad entran las modernas relaciones de producción capitalista. Las modernas relaciones de producción capitalista tienen una característica letal para estas mismas relaciones de producción capitalista, porque engendran a su verdugo, engendran al proletariado industrial, que es el que va a dar muerte al capitalismo. Este es el desarrollo dialéctico del *Manifiesto*, sobre el cual nos vamos a detener un poco más. En el comienzo del *Manifiesto* Marx plantea que la sociedad se divide en opresores y oprimidos. ¿Recuerdan el monólogo de la clase anterior, donde Harrison Ford decía que había leído el *Manifiesto comunista* y ahí había aprendido esto de los opresores y oprimidos? Efectivamente, el *Manifiesto comunista* (aparte de empezar bellamente con la frase "Un fantasma recorre Europa" que Marx toma del *Hamlet* shakespeareano), en el primer capítulo, que se llama "Burgueses y proletarios", que es estrictamente lo que vamos a analizar, en el párrafo final, dice Marx que las sociedades siempre se han divido:

"Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales. En una palabra –dice– opresores y oprimidos se enfrentaron siempre, mantuvieron siempre una lucha constante".

Se trata de una frase muy historicista, o sea, que es una frase que está muy ligada a las condiciones históricas desde las cuales se enuncia. No hay historicismo en todo el estructuralismo, no hay historicismo en Derrida, no hay historicismo en Foucault, que justamente viene a destruir el historicismo, pero sí hay historicismo en Hegel, que es el gran historicista, hay historicismo en Marx, por supuesto, y también hay historicismo en Sartre. En la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre lanza una frase que hizo historia y que casi fue la única que mucha gente leyó de las dos mil páginas de la *Crítica de la razón dialéctica* que acaba de reeditar Losada, en un gesto acaso inútil, porque, digamos, *La condición posmoderna* de Lyotard, por ejemplo, tiene ochenta páginas, de modo que ya la gente no está acostumbrada a leer libros de mil o dos mil páginas, entonces

ahí estará en los estantes. Pero Losada insiste, por tradición y también porque se cumplen los cien años del nacimiento de Sartre ¿no?

Ahora, ¿qué dice Sartre en esa frase célebre? Dice: el marxismo sigue siendo la única filosofía viva de nuestro tiempo, porque no han cambiado las situaciones históricas que le dieron origen. Pensemos esa frase seriamente, densamente. Yo no sé si no sigue vigente, porque si Marx inaugura el *Manifiesto comunista* diciendo que las sociedades se dividen en opresores y oprimidos, hoy le podemos poner a esta noción el contenido que se nos antoje. Ya no hay proletariado, por ejemplo, según dicen algunos; en consecuencia ya no hay oprimidos. ¿Cómo que no hay oprimidos? Estamos llenos de oprimidos, el tipo que se muere de hambre es un oprimido. Es un oprimido excluido, marginado, porque ahora el capitalismo oprime marginando, oprime matando de hambre. Antes oprimía mediante el trabajo, ahora oprime a través de la exclusión, pero que nadie diga que no es una opresión matar de hambre por falta de trabajo a millones de personas. Once millones de niños mueren de hambre por año en este genocidio que es el neoliberalismo, que tantos todavía defienden como el mejor de los sistemas posibles. Entonces digamos que podríamos establecer que la sociedad sigue siendo la sociedad de los opresores y los oprimidos, y Marx aquí tiene, por eso, una vigencia poderosa. Porque Hegel no dijo eso; Kant no dijo eso; Descartes no dijo eso; Heidegger no dijo eso. La Escuela de Frankfurt –atención, esto es muy polémico, pero anótenlo para discutirlo– cambia el eje marxista de la lucha de clases a la relación del hombre con la naturaleza, entonces la *Dialéctica del Iluminismo* que escriben Adorno y Horkheimer trata el tema de la razón instrumental, es decir, el tema de la razón que domina la naturaleza conquistándola para luego dominar a los hombres. Éste es el *touch* marxista, digamos, que los alejaría del esquema heideggeriano que adoptaron; pero al variar el centro de la lucha de clases a la relación del hombre con la naturaleza están quitando de la centralidad del pensamiento marxista el tema de los opresores y los oprimidos, y eso es muy grave para una escuela que pretende ser marxista. Entonces, Marx y, por supuesto, Sartre, dicen: no han sido superadas las condiciones históricas que dieron origen a esta división de la sociedad en opresores y oprimidos. Bueno, atención, preguntémonos: ¿ha sido superada la sociedad de los oprimidos y los opresores o ha tomado distintas formas? La respuesta ya la saben ustedes. O sea, este punto del *Manifiesto comunista* tiene una vigencia absoluta y la frase de Sartre, en consecuencia, también la tiene, porque hoy estamos en esa situación, bajo otras formas: hay, por ejemplo, trabajo esclavo en Filipinas, etc.

Todo eso está en cualquier diario de hoy, así que no necesito explicitarlo aquí.

Bien, ahora, lo notable del *Manifiesto comunista*, lo que muy poco se ha visto y lo que la dogmática marxista ha tratado de evitar es este primer capítulo, porque en este primer capítulo Marx hace un canto a la burguesía, Marx parece enamorarse de la burguesía. Curioso, ¿no?, pero real. ¿Y real por qué? Por la dialéctica. Cómo no se va a enamorar del padre de su hijo dilecto y amado, porque es la burguesía la que va a engendrar al proletariado. En consecuencia, esta clase burguesa tiene una potencia histórica excepcional y hay que dejarla libre para que engendre lo que tiene que engendrar, el proletariado industrial. Vamos a ver la gravedad que tiene eso para los países de la periferia, para la Argentina. Marx coincide con Sarmiento punto por punto. Es decir, Sarmiento no tiene el tono clasista de Marx, pero está totalmente compenetrado con la conquista del capitalismo burgués sobre todo territorio que no responda a dicho capitalismo burgués para aniquilarlo e incorporarlo a la civilización de la burguesía, nada más que lo que Marx no vio en la cuestión colonial es que esa burguesía no era la burguesía del centro, no era la burguesía británica, no tenía la dinámica histórica de la burguesía británica. Lo peor es que tampoco lo vieron los historiadores marxistas argentinos. Pero me estoy adelantando, ya llegaremos a eso.

Marx se enamora de la burguesía porque se enamora del papá de la criatura. Marx no viene a enterrar a la burguesía, viene a alabarla, y esto es lo sorprendente del *Manifiesto comunista*, esta alabanza de la burguesía, que el Partido Comunista de la Unión Soviética ocultó; no se trata de los pasajes del *Manifiesto* que más le gustan ni son los más exaltados, pero, sin embargo, son fundamentales. Marx dice lo siguiente en este punto brillantísimo que se llama "Burgueses y proletarios": "La época de la burguesía se caracteriza porque simplifica las contradicciones". Esto a Marx le interesa mucho. No queremos tantas contradicciones, dice Marx. Acá había enumerado ya unas cuantas; por ejemplo, había mencionado hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, demasiadas contradicciones; burgueses y proletarios, ésa es la contradicción dialéctica que Marx hegelianamente encuentra en la sociedad capitalista. Esa contradicción dialéctica va a dinamizar la historia. Y al dinamizar la historia la va a resolver con el triunfo de una de las dos parcialidades que va a totalizar finalmente. Ahora fíjense qué importante que somos nosotros, nosotros a quienes nos tratan tan mal los señores del centro, los caballeros de los países centrales. Hay que decirles que sin

nosotros no serían nada, porque el mismo Marx nos levanta un monumento apenas en la página tercera de "Burgueses y proletarios":

> *El descubrimiento de América* –dice Marx– *y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad. Los mercados de las Indias y de China, la colonización de América, el intercambio con las colonias, la multiplicación de los medios de cambio y de las mercancías en general imprimieron al comercio, a la navegación y a la industria un impulso hasta entonces desconocido y aceleraron con ello el desarrollo del elemento revolucionario de la sociedad feudal en descomposición.*

¿Quién es el enemigo de Marx aquí? La sociedad feudal. ¿Dónde está el progreso histórico? En la burguesía. O sea, donde la burguesía aparezca aparecerá con ella el progreso y morirá el feudalismo. En consecuencia, ¿qué es lo que hace aparecer a la burguesía, qué es lo que le da a la burguesía sus primeros elementos de poder, dinero, riquezas, esclavos, exacciones formidables de todo tipo, naturales, humanas y sobre todo en metálico? La explotación de las colonias. O sea, nosotros somos Occidente, es más: somos, como diría Kant, la condición de posibilidad de Occidente, así que estemos orgullosos. Samuel Huntington en *El choque de civilizaciones* no pone a América Latina en Occidente. No la pone. Y hay un libro de un tal Dieter no-sé-cuánto que se llama *Todo lo que hay que saber para ser culto, o sobre la cultura*, que es muy ameno, muy divertido, es una especie de Bucay mejorado, y bueno, este tipo traza un mapa de la cultura universal y no aparece América Latina.

Entretanto, Karl Marx en 1848 dice que no habría burguesía sin descubrimiento de América. Lo leo de vuelta: "El descubrimiento de América *–dice Marx–* y la circunnavegación de África ofrecieron a la burguesía en ascenso un nuevo campo de actividad". Entonces la burguesía en ascenso se expande. El capitalismo nace en 1492 y el que lo niegue se equivoca. Esta no es una posición muy dialogal y quizá parezca un poco fundamentalista, pero tengo razón.

Pero fíjense qué interesante es esto conceptualmente, porque la filosofía de Occidente no lo ve. ¿Recuerdan a Heidegger diciendo que nosotros venimos de los griegos? Cómo va a decir que el capitalismo viene del desangramiento, de la expoliación y del genocidio del continente americano, ¿no? Esto lo dice Marx aquí: el capital llega al mundo chorreando sangre y lodo. Y lo dice también en el capítulo 24 del primer tomo de *El Capital*, al analizar la llamada "acumulación originaria". También al hablar de "los mercados de las Indias y de China". ¿Qué es esto? La periferia. Esto reapareció como la teoría del tercer mundo en los '70, que entusiasmó muchísimo, recordemos el libro de Fanon y todas esas teorías de

la importancia del tercer mundo en la constitución del sistema capitalista. Ahora bien, no todo ha quedado derrotado, a pesar de lo que constituye una de las grandes argucias de los triunfadores... Porque los triunfadores se presentan en dos grandes clases: los masacradores y los triunfadores teóricos. Para los triunfadores teóricos todo lo que se pensó en los '70 estuvo mal pensado, fue un error, estaba equivocado, todo quedó atrás: tercer mundo, la teoría de la dependencia. Todo quedó atrás, todo quedó olvidado, desprestigiado. Bueno, pues no, vamos a volver a pensar esto. Quizás no hagamos ninguna teoría, quizás el error de la teoría de la dependencia fue constituirse como teoría. Bueno, no constituyamos una teoría, porque estamos en tiempos tan evanescentes que bien podemos eludir la teoría, pero en cambio podemos afirmar ciertas cosas. Entre las cosas que estamos afirmando, está esta observación de Marx en la página tercera del punto primero del Manifiesto comunista. Marx dice que el descubrimiento de América posibilita el surgimiento del capital comercial. El capital comercial es el que lleva el oro de las colonias al centro. Esto ustedes lo saben: España goza el oro, digamos, es un país destinado al goce, hay una corona, todas esas cosas, y los británicos lo aprovechan, hacen la Revolución Industrial, los franceses hacen la Revolución Francesa, y ahí viene el capitalismo.

Pero, entonces, ¿cuál es nuestra ubicación en Occidente? Nuestra ubicación no es ésa que Borges dice en "El escritor argentino y la tradición", donde muy desafiante, frente a los torpes nacionalistas de su época, dice: mi tradición no es la del gaucho, mi tradición es la de la cultura occidental. Se sentía muy bien cuando decía esto, se sentía muy occidental, muy europeo sobre todo, como Victoria Ocampo, como todo el Grupo Sur. Entonces Borges dice: mi biblioteca es la biblioteca del mundo y yo pertenezco a Occidente. Muy bien, lo que Borges no dice nunca y lo que nosotros podemos decir desde este punto de vista es que, sí, pertenecemos a Occidente en la modalidad del saqueo, pertenecemos a Occidente porque Occidente no existiría si no hubiera saqueado a los continentes periféricos. O sea que la periferia es la condición de posibilidad del centro. Hubo dos movimientos, esto es interesantísimo: un movimiento de la periferia al centro, en el cual el centro viaja a la periferia y se roba todo, digamos, lo lleva al centro, se queda un tiempo en el centro haciendo la Revolución Industrial, creando las industrias, y luego, en un segundo momento, vuelve a la periferia con sus capitales y ahí establece una nueva dominación.

La gran industria –dice Marx– crea al mercado mundial, con lo cual vemos que el capitalismo siempre fue globalizador: la esencia del capita-

lismo es la globalización. El burgués se diferencia del señor feudal porque rompe el feudo: el burgués sale en busca del comercio. El burgués es el comerciante, y para comerciar, ¿qué hay que hacer? Hay que salir del feudo, para que los burgos se comuniquen entre sí. En un plano más desarrollado, el capitalismo sale a conquistar el mundo, porque sale a conquistar mercados, sale a conquistar materias primas y mercados. Entonces, la gran industria crea el mercado mundial. Y aquí la burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario. Tenemos entonces el concepto de burguesía revolucionaria, que parecería ajeno a Marx. Si uno lo dice rápidamente, es decir, si está en cualquier lado y de pronto dice "Marx dijo que la burguesía era revolucionaria", alguno se va a sorprender en un primer momento. No, no, la burguesía es y ha sido, para Marx, la clase más revolucionaria de la historia humana. ¿Por qué? Porque la explotación bajo la burguesía es abierta, es descarada y es brutal, porque la burguesía revoluciona constantemente los medios de producción, porque la burguesía se expande constantemente en busca de mercados. La burguesía, además, arrastra a la civilización a todas las comarcas aisladas. Esto lo pudo haber escrito Sarmiento, y ciertamente vamos a hacer un análisis del *Facundo* para ver cómo funciona. A mí me apasiona el paralelo entre el *Manifiesto* y el *Facundo*, entre esta burguesía conquistadora del *Manifiesto* y la burguesía conquistadora del *Facundo*. Elimina el idiotismo de la vida rural, con lo cual imagínense la reacción de Heidegger al leer esto en Marx. Por eso Heidegger dice: Marx es un pensador de la técnica, Marx es un pensador del tecnocapitalismo. Eso es lo que puede decir Heidegger con razón, ¡si Marx no hace más que cantar loas a la tecnicidad de la burguesía y a verla como necesaria! Marx alaba el arrasamiento de la tierra que Heidegger tanto cuestiona, Marx cree que el sujeto cartesiano es un sujeto positivo, necesario, fundamental, porque es el sujeto capitalista y ese sujeto capitalista va a posibilitar el surgimiento del otro sujeto, el sujeto socialista, el sujeto proletario, el que va a aniquilar a ese sujeto cartesiano. Ustedes observen que si extirpásemos el final feliz de la historia del *Manifiesto comunista*, por decirlo así, es decir, que el proletariado necesariamente va a enterrar a la burguesía, lo que queda es sencillamente un canto a la burguesía. Cuando yo digo la ironía del final feliz, ustedes saben que no estoy burlándome de Marx, pero es bueno pensarlo agresivamente. El *Manifiesto* tiene eso: necesariamente el proletariado va a liberar a la sociedad de las atrocidades de la burguesía. Ahora, si sacamos eso, lo que queda es esta primera parte: una exaltación del poder revolucionario de la burguesía, que, vista desde el punto de Heidegger, vista desde el punto de Adorno y Horkhei-

mer, es atroz, porque es el triunfo de la razón instrumental, es el hombre arrasando, dominando, sometiendo la naturaleza, es el sujeto cartesiano en acción, el hombre puesto en la centralidad haciendo la historia, demoliendo la naturaleza, sometiéndola, conquistándola, mercantilizándola, explotando a los otros hombres y desarrollando la cultura capitalista.

Entonces, Marx va a pensar la vida rural como el espacio del idiotismo, porque el campesinado para Marx es idiota, porque el campesinado es incapaz de desarrollar las modernas relaciones de producción capitalista. El campesinado tiene que someterse al proletariado industrial. El que va a hacer la revolución es el proletariado industrial. ¿Por qué? Porque Marx hace su análisis centrándolo en Gran Bretaña. Esto Marx lo dice constantemente en *El Capital*: mi análisis del capital lo hago analizando el desarrollo de Gran Bretaña porque es el lugar en el cual el capitalismo ha logrado su máximo desarrollo. En consecuencia, *El Capital* trata sobre el desarrollo del capitalismo en Gran Bretaña. En consecuencia, lo que yo veo, dice Marx, es que no bien el proletariado derrote a la burguesía va a poder iniciar otra historia. Entonces acá viene la cuestión, perciban qué delicada es. Marx extrapola el esquema que encuentra en Gran Bretaña al resto del planeta, postulando que esto que se da en Gran Bretaña se tiene que dar en todos lados para que ocurra la revolución proletaria. O sea, toda expansión colonialista es, por lo tanto, progresista. Surge de este análisis esta muy discutible afirmación de Marx: donde entra el capitalismo entra el progreso. O sea, Mitre y el Brasil entrando y arrasando el Paraguay es el progreso. Los ingleses en la India son el progreso. La guerra del opio en China es el progreso. Marx, por supuesto, tiene frases brillantes; dice: cuando terminen de arrasar los burgueses la India se van a encontrar con una bandera que dice "igualdad, libertad, fraternidad", es decir, cuando terminen de arrasar eso se habrán dado cuenta que pasaron a una nueva etapa y esta nueva etapa es su entierro. Lo va a decir claramente: la burguesía crea su propio sepulturero. Bueno, el fantasma que circula por esta sala en este momento es que no lo produjo, pero el que sí encontró su sepulturero, al menos hasta el momento, es el proletariado. Entonces, esta inversión de la historia es sorprendente, por eso éste es un momento crítico, desalentador, donde las utopías efectivamente se han hecho trizas. Y entre ellas, la del *Manifiesto comunista*. Cuando los liberales vienen y dicen "las utopías murieron", si se refieren a ésta, hay que reconocer que es verdad; ésta se ha hecho pedazos, porque la burguesía hasta el momento no sólo está enterrando al proletariado, lo está extinguiendo. No hay proletariado porque ya casi no hay

orden productivo burgués, sino que las sociedades están funcionando a través del dinero como productor del dinero y del dinero virtual como productor del dinero virtual. Entonces, ¿dónde está esa dialéctica? Nosotros sabemos que está en un lugar muy incómodo en estos momentos, porque hay ahí una profecía que no se cumplió, lo que nos lleva a pensar que es mejor advertir que profetizar. Marx quizás debió haber advertido, no profetizado. Pero, claro, es un manifiesto, y un manifiesto tiene que dar garantías, porque tiene que hacer luchar a la gente, le está pidiendo a la gente que arriesgue su vida, y por eso mismo le da garantías. Aunque ya vimos al comienzo que las demasiadas garantías limitan la fuerza militante.

En la página 22 de esta edición que estoy manejando dice Marx: "La burguesía ha sometido el campo al dominio de la ciudad", y esto quiere decir que lo sacó al campo del idiotismo de la vida rural. Sarmiento en el *Facundo* dice una frase formidable, entre otras miles: por largo tiempo la Inglaterra nos pondrá todavía el remo en la mano y así aprenderemos el arte de la navegación. Porque nosotros no nacimos para el arte de la navegación, dice Sarmiento, porque somos una mezcla maldita de indios y españoles, lo que ha dado mestizos gauchos, que no son industriosos, porque tienen la pereza del indio más la pereza del español. ¡Un horror! ¡Eso no sirve para nada! Entonces, si no viene la Inglaterra a darnos el remo y a enseñarnos a navegar, nunca vamos a navegar. O sea, tiene que venir la burguesía conquistadora a instruir a estos países atrasados, metidos en el idiotismo rural, para que inicien un desarrollo burgués capitalista, que ya sabemos cuál fue. No fue el desarrollo burgués capitalista central, sino el desarrollo burgués capitalista que el capitalismo central permitió, manejó, dominó, financió, condicionó, etc.

Entonces, fíjense otra vez en esta frase de Marx: "La burguesía subordinó el campo a la ciudad". Ustedes conocen la importancia que tiene la diferencia entre campaña y ciudad en el *Facundo*: la ciudad es la civilización, la campaña es la barbarie. Sarmiento establece una serie de contradicciones: el frac y el chiripá, el frac es la civilización, el chiripá es la barbarie, la artillería es la civilización, la caballería es la barbarie. Aquí está clarísimo: la caballería es lo natural, un caballo es un caballo. Un cañón es otra cosa. Un cañón es cultura, un caballo es naturaleza. La diferencia conceptual entre naturaleza y cultura es absolutamente imperialista, es el arma del imperialismo para justificar su penetración en los territorios que dominó siempre en nombre de la cultura para vencer la naturaleza bárbara. Y claro, detrás también venía el Evangelio, la cruz se añadía. Pero la cruz se añadía a una conceptualización de la burguesía ya

muy elaborada: nosotros somos la civilización porque somos la cultura. Somos la cultura porque no somos la naturaleza, porque a la naturaleza nosotros la trabajamos, la elaboramos y la transformamos. ¿Y la transformamos en qué? En cultura. Entonces, cuando Sarmiento dice que una cosa es la ciudad y otra cosa es la campaña, está diciendo que la ciudad es obra del trabajo cultural del hombre y la campaña es meramente naturaleza, entonces coincide en esto con Marx. Cuando Marx dice que la burguesía transforma al campo en ciudad, está diciendo que la burguesía civiliza al campo. Y Sarmiento coincide. Lo cual no significa que Sarmiento estuviera influido por Marx. El *Manifiesto* es de 1848; el *Facundo* de 1845. Por supuesto tampoco hay que pensar que Marx hubiera leído a Sarmiento. Sencillamente, una misma idea estaba dando vueltas por ambas cabezas. Cuando Sarmiento dice que el General Paz es un General a la europea porque es un General de artillería, está diciendo que es un General de la cultura. Y cuando dice que Facundo es un bárbaro montonero porque anda a caballo como los montoneros, está diciendo que esos seres no pertenecen a la cultura sino a la naturaleza, está diciendo que son bárbaros.

¿Por qué entonces –podría preguntarse– los seguidores de Sarmiento masacraron a los seguidores de Marx? Esto es muy delicado en la Argentina. No siempre masacraron. ¿Masacraron a los seguidores de Marx? Los seguidores de Sarmiento masacraron gauchos precapitalistas, masacraron indios precapitalistas, después masacraron obreros anarcosindicalistas. Y los marxistas en general la han pasado bien en la Argentina. Han negociado muy bien. José Ingenieros era un marxista, Aníbal Ponce, Juan B. Justo, a esa gente nunca le pasó nada. Es más: Repetto, Américo Ghioldi, a esa gente menos le iba a pasar. Codovila era un señor muy amigo de Braden. Después hicieron el pacto cívico militar con Videla. La cosa aquí se dio por una interpretación nacional del marxismo, creo, más que por este marxismo dogmático. Este marxismo dogmático fue mal aplicado por los marxistas argentinos, por eso coinciden tanto con Sarmiento. Por eso, si uno lee *La evolución de las ideas argentinas* de José Ingenieros, es una réplica de las ideas del *Facundo* y de Mitre, es todo lo mismo, Rosas es allí un señor feudal. El concepto de civilización y barbarie es muy complejo porque su estudio abre el horizonte de un análisis del marxismo argentino. Pero tengamos en cuenta esto: para Sarmiento, Ángel Vicente Peñaloza no era un discípulo de Marx, era un gaucho precapitalista, bárbaro, montonero, era un tipo de las campañas. Era mucho más molesto que Codovila, porque le cortaron la cabeza, se la clavaron en una pica, y a Codovila nunca le pasó nada así. O sea, lo que hay que analizar es cómo

se dio la rebelión en la Argentina, o sea, lo que los defensores del sistema tuvieron que matar fueron primero gauchos, indios y anarcosindicalistas, y después negros peronistas, y después jóvenes subversivos que también alentaban un marxismo nacionalizado, digamos, y que discutían con el ala marxista, con Pasado y Presente, todo eso. O sea, acá el marxismo la ha pasado bastante bien, porque a través de este esquema se acopló a la burguesía. Siguiendo este esquema del *Manifiesto comunista*, el marxismo argentino, al seguirlo tan fielmente, se acopló al militarismo y vio en Mitre y en Sarmiento al burgués conquistador. Y vio en las masas federales a los bárbaros que había que aniquilar para que surgiera el proletariado moderno. Entonces, un Felipe Varela, un Vicente Peñaloza, un Ricardo López Jordán, un Facundo Quiroga, sí, eran todos bárbaros, eran lo que teníamos, lo que había acá. Había que aniquilarlos porque ésa no era la burguesía, no era la civilización, y ahí es donde el marxismo se acopla a la interpretación de Sarmiento y de Mitre diciendo: lo que hacen Sarmiento y Mitre es hacer un país capitalista burgués, de ese país capitalista burgués va a salir un proletariado que alguna vez hará la revolución. De las montoneras gauchas no iba a salir nada, porque eran precapitalistas y al ser precapitalistas no iban a engendrar al proletariado moderno. Tenían que ser aniquiladas. Entonces, la paradojal situación de la historiografía marxista en la Argentina es que acompaña a todas las luchas de la burguesía de Buenos Aires en el siglo XIX contra el federalismo, porque sigue este esquema del *Manifiesto comunista* según el que la burguesía debe conquistar todo. Pero no solamente eso, recierden de artículo de Marx sobre Bolívar, que es terrible e insultante. Si Marx hubiera estado en *El Álamo*, digamos, hubiera estado del lado de John Wayne, porque consideraba que la invasión a Texas es progresiva, porque Estados Unidos es un gran país capitalista, entonces aplaude la anexión de esos territorios a Texas. ¿Esto a qué responde? ¿Cuál es el error que hay aquí? La dialéctica, la dialéctica de creer que si la burguesía se expande está bien porque de ella va a surgir el redentor, porque hay un aspecto crístico muy marcado en el Manifiesto, hay una clase sobre la cual se deposita la redención de la condición humana, nada menos, que es el proletariado central sobre todo. Una clase que tiene una misión redentora de la historia.

Seguimos con el *Manifiesto*. Como vemos, Marx postula el necesario sometimiento. De todas las fuerzas de la naturaleza. Lo que es una frase que a Heidegger le sonaría diabólica, y también a la Escuela de Frankfurt. Pero, bueno, llega Marx entonces a un momento fundamental, donde para la mano, pasa algo. Dice:

Las relaciones burguesas de producción y de canje, las relaciones burguesas de propiedad, toda esta sociedad burguesa moderna que ha hecho surgir tan potentes medios de producción y de cambio se asemeja al mago que ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desencadenado con sus conjuros.

Esta es una frase de total actualidad, porque en un texto de *El Capital* Marx dice: ¿qué sería del mundo si quedara abandonado a manos de la burguesía? Y eso es lo que ocurre con nuestro paradisíaco mundo de hoy. Fíjense qué frase profética. Esta clase burguesa ha desarrollado un poder tan grande como el mago que ya no es capaz de conjurar las potencias infernales que ha desencadenado. Aquí uno recuerda muchas cosas: *Frankenstein*, 1931, por ejemplo. Yo siempre hablo de las películas, el libro de Mary Shelley lo leí, pero era aburridísimo, mejor es la película. ¿Por qué *Frankenstein*? Es una breve acotación, pero absolutamente necesaria. ¿Por qué el aprendiz de brujo, el ratón Michey en *Fantasía*? No pueden conjurar lo que desatan. El Dr. Víctor Frankenstein cuando ve que el monstruo se mueve, no lo puede creer. Entonces, en una escena inolvidable ve que el monstruo empieza a mover los dedos y el actor británico, que era Colin Clive, porque en esa época un actor que tuviera que hacer de científico tenía que ser británico, porque, si no, no parecía culto, empieza a gritar "*It's alive!*". En la gran parodia de Mel Brooks, *El Joven Frankenstein*, Gene Wilder también lo hace y empieza a gritar y todos lo miran, y la gracia es que hasta el monstruo desde la camilla lo mira con ojitos atemorizados al loco ése que grita "*It's alive!*". Ahora bien, hubo una propaganda genial de una agenda electrónica. A un yuppie le dan una agenda electrónica y el tipo la activa y la agenda sigue sola llevándolo por distintos lados y el tipo empieza a gritar "*It's alive!*", como con el monstruo de Frankenstein. O sea, la tecnología está en paralelo a la creación del monstruo de Frankenstein, que tiene tal poder metafórico. Frankenstein no ha muerto porque implica la mayor ambición prometeica del hombre: robarse el fuego de los dioses y crear la vida. Y ése es el tema de hoy: el capitalismo va a crear la vida. Y el tema de hoy es el de *Un mundo feliz* de Aldous Huxley, un gran escritor que escribió también una gran novela que se llama *Contrapunto* (no sé por qué la crítica literaria la ha olvidado tanto). Su hermano era Julian Huxley, que era un científico y le había pasado una serie de datos importantísimos. El caso es que la base del argumento de *Un mundo feliz* es el siguiente. No recuerdo muy bien, pero están los hombres beta, los hombres gama y los hombres zeta. Hay tres clases de hombres fabricados, o sea, la biogenética construye al hombre. Hacia esto vamos. Ustedes observen qué distintos

caminos han tomado las revoluciones, porque este camino sí que Marx no lo vio, no tenía por qué verlo, por supuesto, pero lo estamos viendo nosotros y con horror. Habermas y todos los europeos están hoy discutiendo estas cosas. Van a crear al hombre, están a punto de crear al hombre. Si están a punto de crear al hombre, entonces están a un paso de *Un mundo feliz*. *Un mundo feliz* consiste en lo siguiente: crear amos, crear esclavos, y la tercera clase creo que eran los cuidadores de los esclavos, pero, en fin, había tres clases de hombres. Lo excepcional es que al crear al hombre lo habían creado de tal modo que ninguno quisiera ser otra cosa de lo que era, entonces así la sociedad funcionaba perfectamente. Porque la desgracia de estas sociedades es que nosotros somos una porquería de gente; todos queremos ser algo distinto de lo que somos, siempre estamos ambicionando lo que tiene el otro, la plata, el coche, la mujer.

Un mundo feliz representaba una utopía adecuada, quizás, al típico optimismo norteamericano, pero para Huxley era un horror. Para mostrar el horror introduce en esa sociedad articulada gracias a la ingeniería genética, un hombre natural. Un hombre con el que podríamos identificarnos. Este hombre en un momento recita un poema de Shakespeare donde dice la palabra 'madre' y todos los científicos y la gente que está al lado de él se mueren de la risa, porque la palabra 'madre' es la peor palabra que se puede pronunciar en el "mundo feliz", porque no hay madres, es una palabra obscena. Bueno, entonces hacia ese mundo vamos. Pero si vamos a ese mundo, ¿quién lo controla, quién controla a la creación en serie de Frankensteins? La clonación, la biogenética, ¿quién va a controlar eso? La otra gran metáfora que mencioné es la del aprendiz de hechicero, que todos ustedes conocen por el genial dibujito de Disney. Es notable que Walt Disney no se haya dado cuenta que estaba ilustrando el *Manifiesto comunista* cuando hizo el aprendiz de hechicero, pero así ocurrió. El ratón Mickey desencadena toda una serie de conjuros que él no puede dominar. Pero he aquí que ahí aparece el mago. Esto es lo que nos falta, al mundo de hoy le falta el gran mago, que podría ser, si alguna vez apareciera ese atorrante, Dios. Perdón, no quise ofender a nadie, sé que hay gente de fe aquí. Está dicho con cariño, desde el resentimiento de que su largo silencio parece ya demasiado, digamos, podría aparecer y ordenar un poco algo, porque a nosotros evidentemente nos va muy mal en ese intento, entonces uno termina por tomarle bronca. Entonces, decíamos, ahí aparece el mago que detiene a Mickey, le saca el bonete, se lo pone él y calma todo. Falta ese mago. En el *Manifiesto comu-*

nista ese mago era el proletariado. Y a Lenin se le complicará más la cosa, pero el curso no va por ahí.

Entonces, Marx dice: las armas de las que se sirvió la burguesía para derribar al feudalismo se vuelven ahora contra ella. Y ésta es la frase central, y con esto terminamos el análisis del *Manifiesto*: pero la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte, ha producido también a los hombres que empuñarán estas armas, los obreros modernos, los proletarios. Aquí aparece el que va a poner en orden todo este desquicio. Si la burguesía ha desatado tales potencias históricas que no puede controlar, ya va a venir el gran controlador. Esto funciona un poco como el concepto de fantasma en el lacanismo. Digamos, el fantasma es como un guión que se construye uno para evitar una realidad que no puede enfrentar. Entonces, digamos que este fantasma de Marx, que recorre Europa, sería el fantasma que el mismo Marx crea para poder seguir viviendo tranquilo, sería así su guión. Es decir, Marx vivió más tranquilo que nosotros, porque ¿dónde está nuestra garantía? A ver, analicemos un poco, ¿dónde ponen ustedes vuestra fe?, queridos concurrentes a este curso, ¿dónde ven ustedes al mago que ordenará la historia? Nadie dirá, supongo, Osama Bin Laden, no creemos que la ordene, el señor Bush tampoco la va a ordenar, Chavez no creo que la ordene mucho. ¿Quién más? ¿Putin ordenará la historia? No. ¿India, Pakistán, Corea del Norte ordenarán la historia? ¿Se dan cuenta que la situación es atroz? Yo siempre sé que les amargo la cena, ya me lo dijeron algunos alumnos. Pero también hay algo fascinante en este mundo: ya nadie se puede engañar sobre nada, digamos, no hay utopías fáciles, en todo caso hay que crear algunas, pero no sé de dónde se podrán sacar. Pero voy a esto: no aparece en todo el ancho mundo una figura que pueda reemplazar lo que para Marx era el proletariado redentor, ese proletariado que iba a surgir de las entrañas de la burguesía y que iba a hacer una revolución, revolución que iba a disolver lentamente el Estado e iba a crear una sociedad sin clases, libre. Todo eso se fue al mismísimo diablo, porque, brevemente, lo que pasó es que el proletariado redentor no tomó el Estado, el Estado tomó al proletariado, dogmatizó el marxismo, dogmatizó el partido, instauró el culto de la personalidad y, bueno, la revolución no se hizo, se hizo un desarrollo capitalista compulsivo en la Unión Soviética que pudo competir, al menos por un tiempo, con Estados Unidos. Y las otras revoluciones tampoco salieron bien. Esto muy hábilmente, muy propagandísticamente fue utilizado por el neoliberalismo para decir: la única verdad, después del Muro, somos nosotros. Pero llevamos como quince años caído el Muro y el mundo sigue siendo una catástrofe. O sea,

sólo se puede superar algo cuando se soluciona aquello por lo que ese algo surgió. Es decir, si el marxismo surgió denunciando una sociedad de opresores y oprimidos, el capitalismo sólo habría triunfado si hubiese suprimido esa sociedad. Pero yo no sé cómo los liberales siguen escribiendo artículos. O sea, ellos que dicen que triunfaron, no triunfaron, porque se triunfa cuando uno realmente suprime, elimina el error, la carencia que el contrario vino a denunciar. El marxismo aparece a denunciar una enorme carencia, una enorme falta, para usar estas palabras prestigiosas, en la sociedad capitalista: ésta es una sociedad de opresores y oprimidos, viene a decir. El capitalismo cree que ha enterrado al marxismo, pero sigue basándose en una sociedad de opresores y oprimidos, y cada vez peor, cada vez más desalmada, más cruel, en la cual cada vez más la tortura es una imagen cotidiana, sale en la tapa de los diarios, vemos los torturados, Guantánamo, Irak, damos vuelta la página y nos olvidamos. Ya es parte de un paisaje. Esto es lo que tienen los medios de comunicación. El medio comunicacional capitalista despierta la emoción y la desvanece enseguida. Uno recibe el periódico, lo pone ahí, ve el horror, masacres, torturas, ¡qué horror!, después da vuelta la página, tal ministro prometió algo en algún lado, da vuelta la página, Valeria Mazza fue a tal lado, da vuelta la página, un diente de dinosaurio hallado en la Antártida, el goleador del campeonato, el horóscopo, y se acabó, se acabó lo que había surgido en mí cuando vi la primera foto. Es decir, lo que tiene lo comunicacional, al ser rapidez y no temporalidad, como diría Heidegger, despierta una emoción muy intensa y la disuelve enseguida, porque enseguida pasamos a otra cosa. Es lo mismo que ver televisión: uno ve televisión y ve las cosas más atroces, pero de pronto hay un corte y sale un desodorante y ese desodorante saca los feos olores.

Esto es la astucia de la historia también en Marx. Lo que pasa es que Marx está aquí siguiendo puntualmente a Hegel. Entonces, ¿cuál es la astucia de la historia? Fíjense lo notable que es la expresión "astucia de la historia", porque parece que la astucia de la historia se hiciera a sí misma y cometiera sus pequeñas travesuras. Y esto del proletariado que engendra la burguesía pero que, sin embargo, viene para enterrarla es una astucia de la historia, es decir, es algo que la historia le tenía reservado a la burguesía y no se lo había anunciado, entonces la burguesía debe asombrarse de esto que ha ocurrido: ¡oh, caramba, nosotros creamos a estos obreros y ahora estos obreros nos sepultarán! Entonces, dice Marx, la burguesía crea sus propios sepultureros: su hundimiento y la victoria del proletariado son inevitables. Bueno, esta frase ojalá no la hubiera escrito. Pero la tenía que escribir, porque había que llevar a la gente a la

militancia. Ahora observemos este asunto: nosotros estamos en una situación mucho más difícil, porque nos cuesta mucho encontrar esta figura redentora de la historia, nos cuesta mucho pensar en una redención de la historia, nos cuesta mucho pensar en una historia que no sea la constante masacre que la historia es, masacre por guerras, masacre por violaciones a los derechos humanos, las masacres de África, donde mueren millones de negros porque no tienen medicamentos para el SIDA, porque los laboratorios no los mandan, y van a morir más millones, porque son negros pobres al fin y al cabo, y los laboratorios tienen que cobrar, porque el capitalismo es así. Entonces en este mundo no tenemos la figura de redención. Claro, un católico puede creer que en la medida en que esto va empeorando lo que aparecen son señales del fin de los tiempos, donde seremos todos juzgados. Se puede interpretar de distintas maneras, pero yo pastor electrónico no soy. Entonces, lo que se ve es que para los que creyeron en el marxismo, en las revoluciones marxistas del siglo XX, ya no queda nada que creer. Porque además pensemos esto: todo el siglo XX se constituye para frenar el avance socialista del siglo XIX. Esta es, por supuesto, una hipótesis, pero pensémosla. El siglo XIX implica el surgimiento efectivo del socialismo, el socialismo surge con enorme potencia, se hace la Revolución Industrial, ahí aparece el proletariado, las grandes huelgas, la Comuna de París. Viene con una enorme fuerza el proletariado, pareciera que va a hacer la revolución y efectivamente la hace en el lugar más inesperado del mundo, porque Marx esperaba la revolución en los países centrales, la esperaba en Inglaterra, por eso estudiaba Inglaterra. Bueno, ocurre en la Unión Soviética. Pero cuando el bolchevismo aparece, todo el siglo XX se organiza para frenarlo. Las dos guerras mundiales surgen, en parte, para frenar la ola roja. Son dos los motivos de las guerras mundiales: estallan para frenar la ola roja y para garantizar la expansión alemana, que ha llegado tarde al reparto imperialista. Entonces tenemos dos motivos para las dos grandes guerras. Después la Guerra Fría sigue con el tema de la ola roja. Desaparecida la ola roja, el burgués tiene el mundo a su disposición. Entonces, a partir de la caída del Muro de Berlín tenemos un mundo organizado por el capitalismo, que no tiene un enemigo tan concreto, tan marcado, tan delimitado como en la bipolaridad. Las cosas estaban más ordenadas, había más racionalidad en el mundo bipolar. Ahora no, ahora, como bien dice el señor Bush, el terrorismo puede estar en cualquier parte. En consecuencia la idea del cambio social es hoy muy compleja. Pero aun si hablamos de revolución en un solo país, supongamos que el día de mañana hacemos la revolución acá y tomamos la casa de gobierno, bueno,

¿cuánto va a durar? Tres días, porque, ¿qué va a decir Estados Unidos? Que Bin Laden está al frente de este movimiento y, bueno, nos van a misilear, van a venir los marines, Europa va a protestar, Blair va a colaborar y los otros van a decir "¡qué desgracia!". Pero, seriamente, Bush misilea. La idea de la revolución en un país se ha vuelto muy compleja, por la globalización de la represión imperialista, por decirlo claramente. La guerra preventiva es la guerra total. Entonces, la hipótesis que podemos lanzar a esta altura es que ahora sí tenemos la primera guerra mundial, esta sí es la primera guerra mundial. Porque las guerras anteriores no fueron mundiales, fueron guerras interimperialistas, guerras entre imperios centrales que discutían territorios, poder, hegemonías, miles de cosas, no voy a entrar en eso, pero no eran mundiales. Esta es mundial, porque el imperio global norteamericano le ha declarado la guerra al mundo para protegerse a sí mismo. Entonces, allí donde ese imperio global considere que surge un foco que lo pueda perjudicar, de cualquier modo que fuese, con el concepto de guerra preventiva va a intervenir. Entonces, la figura de este proletariado que nos iba a redimir cada vez se esfuma más. Y cada vez se nos hacen más difíciles y requieren más nuestra imaginación, porque acaso no sea del todo imposible, las formas de organizar la rebelión frente a esto, diferenciarnos de esto. Es muy difícil, porque la revolución comunicacional la hicieron ellos. Esa fue la revolución que hubo. Son notables las revoluciones que hubo y las que no hubo. La revolución que hubo fue la revolución comunicacional, es así. Entonces, desde ahí dominan. El sujeto cartesiano ha pasado a ser Microsoft, la CNN, el señor Turner, ahí está concentrado todo el saber. Se pelea por el saber, el saber hoy es el poder comunicacional. El poder comunicacional coloniza las subjetividades, ese es el verdadero poder que tiene el imperio global. Es el saber comunicacional. Porque, ¿qué es el saber entonces? Hay saberes, nunca hay un saber. Es decir, este saber del que estamos hablando es un saber alternativo. Tratamos al menos de que sea un saber alternativo, porque estamos advirtiendo que ese saber se propone como el único saber. Todo imperio se propone como lo uno. Pero ese uno tiene tanto poder que coloniza las subjetividades y unifica, globalizándolo, el mundo entero. Entonces, el poder comunicacional se propone eso: discutimos lo que quieren que discutamos, pensamos lo que quieren que pensemos, vestimos lo que quieren que vistamos, comemos lo que quieren que comamos. Como dice Heidegger en *Ser y tiempo*, vivimos en estado de interpretado.

Yo creo, sin embargo, que hay respuestas, de hecho hay mucha gente que se da cuenta de que es necesario un pensamiento alternativo. No es

un paseo, pero creo que los que estamos aquí creemos en eso, que es posible, y estamos buscando un pensamiento alternativo. Supongo que algo del auge de la filosofía del que tanto se habla tiene que ver con eso. Hay que buscar un pensamiento alternativo, porque si no, efectivamente vamos a vivir, como dice Heidegger, como interpretados, como decididos. Miren qué interesante, citar a un pensador de la derecha, pero, bueno, Heidegger dice: se puede vivir en estado de interpretado, uno se tiene que dar cuenta, estamos viviendo en estado de ser interpretado, es decir, deciden por nosotros, somos lo que quieren, y esto es el poder. Voy a dar una clase sobre el poder, sobre Foucault, que ha trabajado muy bien la relación entre poder y verdad, porque la lucha es la lucha por la verdad. Lo que consigue el poder comunicacional es imponer la verdad, eso. La verdad es una conquista del poder. La verdad no existe, no hay una verdad que todos digamos "ésa es la verdad", no, la verdad es la que el poder instaura como verdad. Ahora, lo que tenemos que crear, entonces, son verdades alternativas a las verdades del poder.

Clase 7

En la reunión anterior habíamos quedado en una situación muy interesante con respecto al *Manifiesto comunista*, que era la de cercenarle la figura del proletariado redentor. Es decir, el *Manifiesto*, cuya primera parte es "Burgueses y proletarios", si sacamos "proletarios" y dejamos "burgueses" nada más, hallamos que lo que hace Marx es cantar loas a una burguesía revolucionaria que destruye todo lo arcaico e instaura por todos lados nuevas relaciones de poder, de poder económico y político. Esta burguesía instaura un sistema económico productivo absolutamente nuevo, que destruye todas las relaciones feudales y –aquí viene lo que voy a explicar, la dialéctica– al destruir todas esas relaciones feudales hace aparecer la otra figura, el proletariado, que va a redimir a la sociedad porque va a enterrar a la burguesía y al enterrarla, etc., etc. Todos ustedes conocen más o menos cómo es la historia.

La dialéctica todavía nos sirve, pero no totalmente. Vamos a ver en qué nos sirve y en qué no nos sirve y en qué medida aquellos que dicen que no sirve ya para nada lo dicen porque, ¿cómo podríamos decirlo suavemente? porque el Pentágono les paga, digamos, por insinuar algo. Aunque no sea para tanto; pero por ahí más o menos.

Bueno, veamos. ¿Qué supone la dialéctica? El *Manifiesto comunista* es fantástico, porque es un texto a la vez genial y transparente, militante, escrito para militantes, escrito con un afán de transparencia. Y tenemos ahí los tres momentos de la dialéctica, que provienen de una aplicadísima lectura que Marx hace de Hegel. Marx es el más talentoso de los hegelianos, definición que seguramente ofendería a Marx y a muchísimos marxistas y sobre todo a la línea abierta por Louis Althusser, que dice que Marx rompe absolutamente con Hegel. Yo creo que Marx no rompe nunca con Hegel y que el uso que Marx hace de la dialéctica es un

uso hegeliano, porque es un hegeliano de izquierda. Y había una vieja frase hace muchos, muchos años que decía que Marx había puesto a Hegel de cabeza, lo había dado vuelta. Son pavadas. Pero, bueno, ¿qué quería decir esto? Que en lugar de una filosofía idealista Marx planteaba una filosofía materialista, sencillamente eso. Nosotros vimos aquí que Marx plantea una filosofía materialista porque Marx es alguien que responde como filósofo, expresa filosóficamente, a una clase que trabaja con la materia. Esta clase que trabaja con la materia es el proletariado. ¿Quién es el proletariado? El proletariado es el esclavo hegeliano, según venimos viendo en estas clases. El esclavo hegeliano confinado a trabajar la materia lograba crear la cultura. Entonces, ya Hegel, en su *Fenomenología del Espíritu*, había elegido la línea del esclavo para dinamizar la historia, no la línea del amo. Y por ese lado Marx lo retoma y elige el proletariado, la clase revolucionaria que trabaja la materia, por eso llama a su sistema filosófico "materialismo histórico".

Con frecuencia los textos de Hegel son oscuros y con más frecuencia aún son imposibles. Los parágrafos 79, 80 y 81 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* analizan la dialéctica en su aspecto estructuralmente despojado y lógico. ¿Y qué es la dialéctica? Hegel nos va a explicar qué es la dialéctica, y ahí vamos a ver cómo Marx la aplica en el *Manifiesto comunista*. Y después vamos a ver qué pasa con la dialéctica, qué es lo que nos puede quedar y qué es lo que deberíamos dejar, o al menos cuál sería el aspecto más cuestionado de la dialéctica. Dice Hegel:

> *El hecho lógico presenta considerado en su forma* (lo presenta aquí formalmente) *tres conceptos: el abstracto, el dialéctico o negativo y el especulativo o positivo.*

El primer momento de la dialéctica es el momento en el cual todo aquello que va a ser está ya contenido. Es lo que Hegel llama el "en sí". Es el momento del universal, pero universal todavía abstracto. Disculpen si hablo en jerga hegeliana, no lo puedo evitar, porque así es como habla Hegel. Yo lo voy a explicar denodadamente hasta donde pueda, después lo vamos a entender mejor porque Marx lo va a ilustrar. Pero para Hegel este primer momento sería, digamos, ya lo que para Marx es el feudalismo en el esquema del *Manifiesto comunista*. El *Manifiesto comunista* presenta un aspecto excepcional de entrada al decir que la historia es la historia de la lucha de clases. Esto es revolucionario en el pensamiento, primero porque plantea como punto de partida del pensamiento a la historia sin más, ha llegado el momento de la historia, basta de la teoría del conocimiento, de la gnoseología, de la metafísica. No, la historia. ¿Y qué es la

historia para Marx? Es lucha. Como ven, la cosa está mucho más cercana de ciertos aspectos ásperos de la existencia que todos conocemos: que la historia sea conflicto y que la historia sea lucha nos suena quizás más cotidiano a que la historia sea lo que el sujeto hace con lo que la empiria le entrega, que eso sería el punto de partida kantiano. No se trata aquí de una relación de conocimiento, se trata de la historia y la historia es lucha, lucha de clases. O sea, la historia es conflicto, antagonismo. Esto es muy interesante, porque para un marxista es muy difícil aceptar versiones conciliatorias de la historia. Y éste es el punto –ya adelantándonos mucho– que se le va a criticar a la dialéctica: la dialéctica no puede conciliar nunca, porque o la historia es conflicto –observen esto, ya llegamos, aunque después volvamos– o la dialéctica tiene un tercer momento de conciliación en el cual se disuelven los conflictos. Las dos cosas son imposibles, y esto lo han visto Adorno y Sartre, pero no Hegel y menos aún Marx en el *Manifiesto*. Pero la crítica que se le va a hacer a la dialéctica tiene que ver con este tercer momento. Al menos es la crítica que le van a hacer muchos marxistas. Observen que nombré a dos marxistas, Adorno, que es marxista, y Sartre, que es un fenomenólogo marxista, ¿no?, porque la *Crítica de la razón dialéctica* es precisamente la obra de un fenomenólogo marxista. La dialéctica de Adorno se llama dialéctica negativa y la de Sartre, dialéctica crítica. ¿Por qué? Porque ambos acentúan el momento de la negatividad y niegan que pueda existir el momento de la conciliación. Pero para Hegel no es así. Hegel dice: el primer momento es el abstracto racional. Racional ciertamente es porque toda la historia es racional para Hegel, porque toda la historia es el desarrollo de la razón humana. Pero este primer momento es todavía abstracto porque no se ha desarrollado. Ustedes incluso piensen en nuestras propias vidas, que siempre requieren un momento de ruptura, de destrucción, si lo quieren, de crisis, para pasar a otro momento, o en todo caso vivimos de crisis en crisis, somos seres dialécticos, porque vivimos de negatividad en negatividad y cada vez que creemos llegar a una conciliación, soñamos: no hay conciliación, se pudre todo y vuelve la dialéctica. O sea que la dialéctica es algo de la vida cotidiana también. Ahora, cuando Hegel dice "el abstracto racional", lo que está diciendo es que en este primer momento está contenido todo el resto pero en tanto potencialidad. Es decir, traduciéndolo al lenguaje del *Manifiesto*, en el feudalismo nosotros tendríamos todos los elementos que luego se van a desarrollar hasta llegar a la sociedad burguesa y a la sociedad sin clases incluso, pero en una modalidad abstracta que configura otra modalidad de producción. Es decir, el feudalismo tiene que quebrarse, tiene que abrirse. Nosotros tenemos que

imaginar en el pensamiento de Marx al feudalismo como una cáscara que se rompe porque los feudos son entidades, pequeños átomos, que no se relacionan entre sí. Observen la característica excepcional de la burguesía desde siempre: la burguesía es comunicacional, supera al feudalismo porque lo rompe y al crear los burgos crea la comunicación entre los burgos. O sea, el alma de la burguesía fue siempre la comunicación y lo sigue siendo. Y vaya si lo sigue siendo, ahora es su gran arma de dominación, como vamos a ver en Foucault.

El segundo momento, dice Hegel, es el dialéctico o negativo, es el que llama propiamente dialéctico, el momento de la negatividad. Este es el que ejerce la burguesía. La burguesía niega todas las formas feudales. Momento, entonces negativo o dialéctico. Dialéctico porque las niega, las quiebra y al romperlas pasa a un tercer momento. Y aquí viene el problema, lo que estamos planteando. Este tercer momento en el *Manifiesto* es el que tiene como protagonista al proletariado: sobre la negación que la burguesía hace del feudalismo, el proletariado niega a la burguesía, con lo cual se produce la famosa fórmula de la negación de la negación. Y la negación de la negación da una afirmación. La afirmación es la sociedad sin clases. En última instancia, entonces, el *Manifiesto comunista* llega, como vimos, a una solución feliz, a una solución conciliatoria, una solución en la cual las contradicciones han desaparecido. La existencia del tercer momento negaría la dialéctica –estamos haciendo una exposición, no una crítica ni una postulación– porque si hay conciliación de los contrarios desaparece el antagonismo, desaparece el conflicto, desaparece lo propiamente dialéctico de la historia, que es la negación. Entonces, lo que le reprochan los posthegelianos a Hegel es ese momento de la conciliación. Muchas veces en nuestros años mozos o en nuestra vieja juventud, uno decía un poco ingenuamente: ¿cómo va a funcionar la historia cuando el proletariado tome el poder? Cuando haya una sociedad sin clases, ¿qué es lo que va a motorizar la historia?

Si finalmente iba a haber una sociedad sin clases, sin contradicciones, en la cual en algunas postulaciones muy románticas de ciertos marxistas el león iba a dormir junto al cordero, por ejemplo, ¿cómo iba a funcionar la historia? Bueno, hay algo que dice Freud en El *malestar en la cultura*, que es absolutamente genial con respecto al comunismo. Freud, que no cree que el hombre sea bueno, dice: no es que yo sea anticomunista, al contrario, aprecio lo que hacen los comunistas, pero no creo que eliminando la propiedad privada se elimine la pulsión de muerte en el hombre y me preocupa lo que va a pasar en la Unión Soviética cuando los comunistas terminen de matar a los burgueses, ¿a quién van a empe-

zar a matar después? Entonces acá Freud ya se planteaba cómo iba a continuar la historia. ¿Y cómo continuó la historia? Los comunistas empezaron a matar a los comunistas. O sea, la pulsión de muerte no se detiene, las contradicciones no se detienen: la historia con Stalin siguió en la modalidad de la purga, digamos, en la señalación del disidente, la instauración del régimen autoritario, el culto a la personalidad, o de la dogmática del partido. Y el que se oponía a esto era el antagonismo, lo uno frente a lo diferente, como siempre. Y eso Stalin lo resolvía con el Gulag, las purgas, en fin, o prohibiendo *Lady Macbeth* de Shostakovich, porque decía que eran sonidos reaccionarios y burgueses.

Bueno, recuerden *La dialéctica del amo y del esclavo* de Hegel. Observen que hay un primer momento de abstracción, en el cual se encuentran las dos conciencias enfrentadas. Luego una de las dos conciencias domina a la otra, se hace reconocer por la otra, porque en esa conciencia su deseo de reconocimiento es más fuerte que su temor a la muerte. La otra conciencia tiene más miedo a morir que necesidad de ser reconocida, en consecuencia, se somete a esta conciencia. Quedan constituidos el amo y el esclavo. Pero aquí viene la vuelta dialéctica: es el esclavo el que a través del trabajo crea la cultura y anula al amo, o sea, es el esclavo el que crea una sociedad de la cultura del trabajo, en la cual el amo ya no está. Este es el tercer momento en el cual desaparece el conflicto; ya no hay conflicto aquí. Voy a poner un ejemplo más claro en Hegel y mucho más vital en cuanto a la vida de Hegel. Hegel, como los grandes filósofos o los grandes intelectuales de la historia, se sintió muy atraído por el poder y soñó con ser lo que fue, el filósofo de la monarquía por estamentos de Federico Guillermo II de Prusia. Consiguió el rectorado de la Universidad de Berlín y murió en 1831, pero desde 1818 dio sus cursos y era el filósofo oficial del Estado prusiano. Entonces ahí Hegel pasa a ser un funcionario y como funcionario detiene la dialéctica y dice que la dialéctica se ha detenido porque ha tomado conciencia en su filosofía de que el pensamiento es toda la realidad, de que lo real es racional y que lo racional es real. Es decir, en su filosofía el hombre advierte que toda la historia ha sido el desarrollo dialéctico de un saber que cada vez se ha sabido más a sí mismo y que termina por saberse en la filosofía de Hegel y que encuentra como ámbito de ese saber el Estado prusiano. Entonces Hegel determina que la historia ha terminado ahí, antes que Fukuyama por eso Fukuyama lo invoca tanto a Hegel. Ahora, Engels muy brillantemente, en un texto que se llama *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, de 1874, le dice a Hegel: pero aquí hay una contradicción entre método y política, porque el político Hegel congela la dialéctica en el Estado

prusiano, porque en realidad le conviene al político Hegel, al funcionario Hegel y al filósofo oficial Hegel decir que en el Estado prusiano el hombre es en sí y para sí, es decir, el Estado prusiano le da la materialidad, el espacio donde ser libre. Y ahora como ser libre se es libre conscientemente, porque está la filosofía de Hegel, que le ha añadido la conciencia a la libertad, Hegel clausura la historia en ese momento y se acabó. Entonces Engels le dice algo muy sensato, que está traicionando al método dialéctico, porque el método dialéctico no se detiene nunca. Y aquí entramos en una parte muy interesante, aquí entramos en la parte de la valoración de la negatividad en la historia. Si Hegel quiere congelar la dialéctica y declara el fin de la historia porque dice que los valores de la Revolución Francesa se han dado en el Estado prusiano y que la conciencia de sí de la humanidad se ha dado en su filosofía, allá él, pero está traicionando su propio método, porque su propio método, dice Engels, lo que tiene de revolucionario es que no se detiene nunca. La historia no se detiene nunca porque constantemente es conflicto, antagonismo, y se va negando a sí misma, y no se llega nunca a un momento de conciliación final.

Entonces, esto es lo que trata de hacer –y por eso se ha logrado tantas pullas– el mínimo Fukuyama. ¿Qué hace Fukuyama? Inventa el *fukuyamatic*. Lo que dijo Fukuyama cuando sacó su artículo "*The End of History*" y voy a explicar por qué publicó ese artículo. Fukuyama después, sí, se desmentirá. Los filósofos viven desmintiéndose. Bueno, Fukuyama –vamos a perder un muy breve tiempo en Fukuyama– lo que hace es retomar la idea hegeliana del fin de la historia. Ustedes observen cómo los filósofos que vienen a consagrar el fin de la historia vienen a congelar la historia en el momento en que la historia está en poder de los grupos de poder que ellos representan. Entonces, como ha caído el Muro de Berlín, Fukuyama viene y dice: se ha resuelto la historia, la historia era la contradicción entre los Estados totalitarios, entre el Estado totalitario comunista y el Estado totalitario nacionalsocialista. Estos dos Estados han colapsado y con la caída del Muro de Berlín ha surgido triunfante la democracia liberal de mercado, en consecuencia, se han realizado finalmente los valores de la Revolución Francesa y la historia ha terminado. Eso lo dice en "*The End of History*". Dos años después apenas Huntington se le ríe, porque observen qué interesante esto. En el Departamento de Estado le dicen a Fukuyama seguramente: bueno, mire, nosotros no podemos terminar la historia, porque la industria armamentística tiene que seguir, no podemos parar de hacer cañones, misiles, tenemos que seguir y tenemos que crear hipótesis de guerra, porque esto es un imperio. Lo despachan

a Fukuyama y lo llaman a Huntington a quien le dicen: oiga, invente inmediatamente una hipótesis de conflicto, porque nosotros no podemos vivir sin hipótesis de conflicto; sin hipótesis de conflicto no hay industria de armamentos. Entonces Huntington obedientemente inventa el choque de civilizaciones, entonces ya el motor de la historia no es la lucha entre las dictaduras de izquierda y de derecha y ya no surge la democracia liberal como única instancia de resolución de la historia, a la democracia liberal le aparece un adversario y ese adversario es el Islam, todo el Islam, como dice Huntington. Entonces, ¿qué aparece de nuevo? La historia como conflicto, la guerra aparece otra vez, así que otra vez a armarse, a estar preparados. Y bueno, pasó todo lo que pasó a partir de ahí, pero Huntington con su libro lo prepara. El libro de Huntington, *The Crash of Civilizations*, es un libro clarísimo que viene a reponer el conflicto en la historia, porque el Departamento de Estado o el Pentágono necesitan una historia con conflicto. Una historia sin conflicto no permite hacer nada.

Entonces, vamos a Marx. Volvemos a la dialéctica. Hay otro problema en la dialéctica. El verdadero problema de la dialéctica, el gran supuesto de la dialéctica en Hegel y en Marx, no en los anteriores, porque son Hegel y Marx los que llevan la filosofía al encuentro con la historia, sobre todo Hegel, que es el primero, y Marx le sigue. Pero el verdadero problema de la concepción histórica que tiene Hegel de la historia es el de la teleología. ¿A qué llamamos teleología? Que la historia tiene una necesidad interna inmanente, necesaria, por supuesto, y que en esa necesidad, ese valor en última instancia, es el que se realiza en la historia. Es decir, la historia es la realización de un sujeto. En Hegel, el saber absoluto, la idea, el concepto. Y en Marx la historia se desarrolla a través de la lucha de clases para llegar al momento en el cual el proletariado va a tomar las riendas y va a suprimir las clases. Pero lo que más le van a objetar es la visión de una historia única, de una única temporalidad, de una única historia, de una historia sustancial y continuada. ¿Se ve esto? Porque ésta es la crítica. La teleología es el estudio de los fines de la historia, sobre todo de EL fin de la historia. En Hegel el fin de la historia está claro, porque Hegel habla de un sujeto universal. Ese sujeto universal es todo él la historia que es hecha por el hombre. El hombre es ese sujeto universal que construye la universalidad de la historia y la construye linealmente, dentro de una temporalidad lineal que, aunque se vaya negando, negando, negando y superando, negando y superando, es siempre la misma historia. Y Marx hereda esto: para Marx la tríada feudalismo-burguesía-sociedad sin clases se da dentro de una temporalidad lineal, se da

dentro de un mismo proceso histórico, o sea que la historia avanza en una dirección. Y más aún: avanza necesariamente. Esto es lo más cuestionable y lo que más ha sido cuestionado es (no digo cuestionable porque yo lo esté cuestionando; es lo que, de hecho, más ha sido cuestionado) la necesariedad del proyecto, lo que Marx y Hegel llaman el sentido de la historia. Ustedes recuerdan la frase "sentido de la historia" la divulgación enorme que tenía, "estás fuera del sentido de la historia" se le decía a alguien en algún momento. "El mundo marcha al socialismo" era una de las frases más corrientes en la década del '60 y el '70. ¿Por qué? Porque había una línea trazada hacia el futuro, lo que después se llamó utopía, digamos, una cosa lanzada hacia el futuro, porque había una necesidad interna de la historia, la historia tenía un sentido, que era algo que se realizaba en la historia. En Hegel, la autoconciencia del saber absoluto y en Marx, la necesariedad del triunfo del proletariado y la instauración de la sociedad sin clases. Esos eran fenómenos necesarios, inmanentes a la historia, temporalmente únicos, que avanzaban en una misma temporalidad. Y, sobre todo, era una historia única.

Entonces, todo lo que van a hacer los estructuralistas y los postestructuralistas y después los posmodernos va a ser atacar este costado, este flanco que pareciera ser el más endeble del hegelianismo-marxismo. Es decir, el flanco es el de una historia única con un devenir necesario, que se cumple necesariamente y que tiene un horizonte de resolubilidad. Esto los postestructuralistas lo van a hacer pedazos, porque van a postular que la historia no es una, sino que hay muchas historias, que la historia es una pura fragmentación. Con lo cual los marxistas van a responder: pero eso nos lleva a la incomprensibilidad de la historia, porque si la historia es una pura fragmentación, ¿cómo puedo comprenderla? Bueno, en eso todavía se está. Pero vamos a ver cómo uno de los más grandes pensadores, realmente uno de los más grandes pensadores, trató este problema, y es Michel Foucault.

En resumen, hay en Hegel y Marx una continuidad sustancial, hay un sujeto sustancial que necesariamente se desarrolla, aun a través de negaciones, a lo largo de la historia. Hay una historia única, una temporalidad única, homogénea, que está disparada hacia el futuro. Esto es lo que van a cuestionar a través de los conceptos de discontinuidad y deconstrucción los estructuralistas y postestructuralistas. Ahora vamos a ver por qué hacen esto. Un poco piadosamente, uno puede ver a veces por qué aparecen ciertos filósofos y no tienen más remedio que hacer lo que hacen. Nosotros pensemos en los años '60: todavía no colapsó Sartre, todavía está presente la *Crítica de la razón dialéctica*, que es un libro absoluta-

mente genial. Y aunque Adorno odiara a Sartre (Sartre no pensaba mucho en Adorno, pero Adorno hasta se ponía histérico, muy nervioso por las itálicas que usaba Sartre, porque Sartre usaba muy bien las cursivas), en el texto *Dialéctica negativa*, justamente, Adorno propone una dialéctica que no se detenga nunca, una dialéctica crítica; y este concepto es de Sartre. Pero la dialéctica negativa de Adorno es la dialéctica que tiene negada la conciliación: no hay conciliación, no hay tercer momento, nada se resuelve en un tercer momento. La dialéctica es siempre negativa, siempre está negando, siempre está destruyendo las formas para pasar a nuevas formas. ¿Qué es lo que esto garantiza? Garantiza que la historia no se detiene, que no hay punto final, que no hay conciliación. Además, llévenlo al plano político, es muy importante esto: no hay conciliación posible, es decir, siempre hay conflicto. Entonces Adorno en su texto *Dialéctica negativa* desarrolla este concepto y Sartre en su monumental *Crítica de la razón dialéctica* desarrolla, por su parte, el concepto de dialéctica crítica frente al de dialéctica dogmática. La dialéctica dogmática es la instaurada por el estalinismo. Ustedes observen los momentos en los que puede terminarse la historia, según Stalin. Stalin la termina obviamente en Stalin, ahí termina. Esto es la dialéctica dogmática del Partido Comunista como partido de vanguardia. Partido de vanguardia es un partido verticalista que baja lineal y verticalmente la verdad a las masas para que las masas la obedezcan. Esa verdad la dictamina el líder del movimiento, porque de lo que se trata es del culto a la personalidad. En consecuencia, ahí hay una dialéctica dogmática que dice que la dialéctica se ha detenido en este tercer momento de la conciliación, de la revolución en un solo país que luego etc., etc., en fin, ya conocen esa teoría.

Ahora, lo que hace Sartre con la idea de dialéctica crítica, observen qué fascinante qué es. Sartre maneja hasta el vértigo de la virtuosidad dialéctica los conceptos de totalización y destotalización; entonces lo que dice Sartre es que la dialéctica no totaliza nunca o no bien totaliza inmediatamente destotaliza. La dialéctica sartreana juega constantemente con los conceptos de totalización y destotalización. Observemos lo siguiente: para entender nosotros una situación histórico-política-económico-social, digamos, en la Argentina de hoy, ¿qué tenemos que hacer? Tenemos que hacer lo que los estructuralistas van a llamar un corte sincrónico. ¿Qué es un corte sincrónico? Es un corte que toma a la totalidad en un determinado momento, la congela, la analiza y ve cómo están las cosas en ese determinado momento. Totaliza. Pero también existe lo diacrónico: las estructuras cambian, todo está cambiando. ¿Cómo doy cuenta, entonces, de lo diacrónico?

Para poder actuar es necesario poder totalizar, esto es lo que le va a contestar un marxista a un posmoderno, que nunca totaliza y que propugna siempre la teoría del fragmento infinito, o a un deconstructivista obsesivo, que no deja de deconstruir. No, en algún momento, va a decir un marxista, tenemos que cesar de deconstruir y totalizar sincrónicamente. Bien, totalizamos. Ahí el postestructuralista le va a decir: ve, tiene usted ahí una estructura quieta, fija, totalitaria. El otro le va a contestar: no, porque esta estructura es sincrónica pero también es diacrónica, porque yo voy a dar cuenta de su devenir. Esta estructura en un determinado momento yo la congelo, la estudio, pero sé que está deviniendo, sé que dentro de dos horas va a ser otra, porque lo sincrónico existe con lo diacrónico.

Ahora bien, ¿cómo lo toma Sartre? Sartre lo toma diciendo lo siguiente: no hay totalidad que no esté destotalizándose, siempre que cerramos una totalidad para entender un momento de la historia tenemos que saber que esa totalidad, puesto que la historia es devenir, es diacronismo, es movimiento, esa totalidad está destotalizándose. Y Sartre le va a añadir algo muy hermoso: se está destotalizando porque el hombre es libre, porque los hombres son libres de hacer el mal, de hacer el bien, de torturar o de componer la *Balada* nro. 1 de Chopin. Entonces, los hombres son libres y como los hombres son libres nada puede cerrarse, porque la libertad no se detiene nunca. Después vamos a ver algunos pasajes de *El ser y la nada*. O sea que para Sartre la dialéctica crítica consiste en no totalizar jamás, en decir: toda totalización se está destotalizando, luego se retotaliza, luego se destotaliza, luego totaliza, luego otra vez se destotaliza. O sea, observen que estamos aquí bastante lejos de la dialéctica conciliatoria hegeliana. Este vértigo es lo que plantea Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica*, y se da cuenta muy bien de lo que está diciendo, porque dice: la dialéctica no tiene momento conciliatorio, la dialéctica no viene a conciliar nada, la dialéctica es una teoría del conflicto histórico, del antagonismo histórico. Entonces, nuinguna totalización puede cerrar. La totalización que cierra es totalitaria. La totalización estaliniana es totalitaria, por eso la cierra, pero ninguna totalización puede quedar cerrada, porque la libertad de los sujetos libres, aun ejercida en los peores momentos de la historia, siempre está destotalizando las totalidades que aun el poder más despótico pueda querer instaurar.

Ahora vamos a entrar en Foucault. Bueno, una introducción levemente biográfica a Foucault. Para mí, lo mejor de Foucault es que cuando dio en Brasil las conferencias *La verdad y las formas jurídicas*, que están en un libro de Gedisa, iba mucho a fiestas y se disfrazaba (para ir a las

fiestas) de Carmen Miranda. Eso me parece encantador. Quizás no sea muy seria esta introducción a Foucault, pero si lo tomamos por el lado cálido, tierno, personal, digamos, Foucault era así. Claro, eso lo hacía en Brasil, el lugar del pecado. ¡Y cuántos van a pecar a Brasil! No se atreven a pecar en otro lugar más que en Brasil. En la École de París no se iba a disfrazar de Carmen Miranda, ni sabían quién era Carmen Miranda ahí, lo hubieran mirado como a un bicho raro, pero en Brasil todos saben quién es Carmen Miranda. Bueno, más seriamente ahora. Foucault aparece como el gran adversario de Sartre. ¿Qué es lo que plantea, cómo sale de Sartre? Salir de Sartre es salir de la fenomenología. Lo que intenta la *Crítica de la razón dialéctica* es unir la fenomenología y el marxismo. ¿La fenomenología qué le da a Sartre? Le da el individuo, le da la conciencia, le da esta conciencia que está arrojada a sus posibles. Y el marxismo le da el contexto de la conciencia: la conciencia no está arrojada a un mundo cualquiera como en *El ser y la nada*, todo lo contrario, en la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre dice: no, yo me equivoqué cuando decía que la conciencia estaba arrojada a un mundo. No está arrojada a un mundo, está arrojada a un sistema de producción, a una situación histórica, a una determinada materialidad, a una situación de clase, todo individuo nace con condicionamientos concretos. Es decir, pretende unir el marxismo a la fenomenología. Es una aventura fascinante y es el único que la realizó.

Ahora, el problema que Foucault plantea frente a Sartre es el de decir: está bien, digamos, es muy creativo eso que hizo el viejo maestro, pero sigue partiendo de la conciencia. Esta es la crítica que todo el estructuralismo le va a hacer a la fenomenología: siguen partiendo de la conciencia, o sea, siguen partiendo de Descartes en última instancia. Esto es lo que van a decir. Siempre se trata de un sujeto constituyente, siempre se trata de partir de un determinado sujeto que se enfrenta a algo y termina constituyéndolo. Aun la historia, tal como la hace el individuo histórico sartreano en la *Crítica de la razón dialéctica*, es una creación del hombre. Entonces Foucault busca por otro lado. ¿Cuál es el otro lado? El otro lado es el salto a la estructura. Lo que se produce con *Las palabras y las cosas* y que ya se había empezado a producir con Althusser es el salto a la estructura para salir del sujeto. Miren, esto no es nada difícil. Si yo estoy dentro de una filosofía idealista, cuya larga tradición es partir de un sujeto constituyente de la realidad, y quiero salir de ese sujeto constituyente de la realidad, tengo que crear una estructura en la cual poner a ese sujeto. Lo pongo al sujeto en la estructura, pero lo pongo no como constituyente de la estructura, sino como parte de la estructura. Enton-

ces, el sujeto es una de las partes de la estructura junto con todas las otras partes de la estructura, las formas jurídicas, las formas de represión, los manicomios, la policía, todo. Ahí está el sujeto como uno más, no hay un sujeto constituyente. Ahora, recuerden mi clase sobre Dios. ¿Qué es aquí lo constituyente? Es la estructura, la estructura pasa a ser lo absoluto. Pero, bueno, es el intento, un intento muy creativo que hace Foucault. Foucault es un tipo muy interesante, porque todo lo que dice se desdice. Este tipo de filósofos son muy interesantes, porque uno puede dedicarles la vida a ellos solos, y entonces decir "en la página 84 dice esto, pero en la 99 dice esto" o decir "qué se vaya al diablo, yo me quedo con lo que dijo en la página 84 y si en la 99 se desdijo es asunto de él, yo no lo voy a seguir en todos sus vaivenes". Además, Foucault en los reportajes se dedicaba a negar todo lo que se decía de él, entonces si se decía que era estructuralista, él decía que no era estructuralista, si se decía que decía que la historia era discontinua, él decía que no, que no decía que la historia era discontinua.

Entonces vamos a tomar un gran texto, hermoso texto, y lo vamos a seguir escolarmente. El texto es de su *Microfísica del poder*, es uno de los principales textos de Foucault, recomendadísimo para su lectura. *Microfísica del poder*, *Vigilar y castigar* e *Historia de la locura en la época clásica* se pueden leer con enorme placer. *Las palabras y las cosas* es, en cambio, muy difícil. Ahora, vamos entonces a largarnos aquí. El último capítulo de *Microfísica del poder* es "Verdad y poder" y tiene absolutamente muchísimo que ver con lo que ocurrió en el día de hoy en el mundo, así que vamos a seguirlo con especial interés. Foucault dice que se asombra de que le digan que su concepción de la historia es discontinua. Ustedes observen que es interesante que se piense que su concepción de la historia es discontinua, porque viene de una concepción de la historia continua, según lo hemos visto, que él adjudica a Sartre, aunque Sartre diría que no, pero bueno, que está sobre todo en Hegel y Marx. Para ser claros, para ver la estrategia de Foucault, la estrategia de Foucault es salir del marxismo. Para salir del marxismo tiene que salir también de Sartre. ¿Por qué quiere salir del marxismo? Porque el marxismo se cae, porque está harto del marxismo, porque el marxismo no se renueva, sigue siendo terriblemente dogmático, y él ve que la cosa se cae por ahí. Tampoco quiere ser sartreano, porque está un poco harto de Sartre, Sartre lleva ya veinticinco años de una presencia asfixiante en la cultura francesa y universal. Entonces la maniobra de la izquierda francesa es salir de Marx sin salir de la izquierda. Para salir de Marx sin salir de la izquierda Foucault inventa un nietzscheanismo de izquierda. Para inventar un nietzsche-

anismo de izquierda lo necesita a Heidegger, porque Heidegger hace la mejor lectura de Nietzsche que es posible hacer. ¡Qué cagada!, era nazi, pero hizo eso. Entonces en ese momento, a mediados de los '60, la cuestión del nazismo de Heidegger estaba tapada totalmente, nadie hablaba de ese asunto y un discípulo de Heidegger, Jean Beaufret, un francés al cual Heidegger le había dedicado la *Carta sobre el humanismo*, había llevado al nivel de obra de arte la tarea del escamoteo de pruebas, o sea, no quedaba nada de la actividad nacionalsocialista de Heidegger, esta gente había ocultado todo. Ahora, en este momento Foucault sabía, sin embargo, y el joven Sartre de *El ser y la nada* también sabía, un poco menos, que había habido alguna vinculación entre Heidegger y el nazismo. Habermas en 1953 publica una crítica muy poderosa contra Heidegger, porque Heidegger reedita la *Introducción a la metafísica* y no tacha la parte en la cual habla de la verdad y la grandeza intrínsecas del nacionalsocialismo, cosa que a uno le puede caer muy mal y hacer decir "qué nazi empecinado". También Heidegger puede decir "¿por qué lo voy a borrar?, si lo dije en 1935, es una cobardía borrarlo si lo publico en 1953". Ahí está, el tipo lo publica así. Habermas, un Habermas muy jovencito, se enfurece, escribe un muy buen artículo y ahí vuelve a tomar un poquito de auge la cuestión de Heidegger y el nazismo, pero sigue tapada. O sea, cuando Foucault decide salir de Marx y tomar como eje a Nietzsche leído desde Heidegger y llevarlo a la izquierda, la cuestión del nazismo de Heidegger está muy sofocada, muy en segundo plano, y no le preocupa a Foucault. Y vamos a ver cómo se construye un nietzscheano de izquierda, porque Foucault es auténticamente un nietzscheano de izquierda. Él afirma que el que le digan que su visión de la historia es discontinua lo deja boquiabierto, que su visión de la historia no es discontinua. Se lo dicen por una lectura simple de algunos de sus textos, es decir: usted critica a Hegel, critica a Marx, quienes trazaron una continuidad histórica. Incluso hay una fórmula de Althusser en *Pour Marx* que habla de la continuidad sustancial en Hegel. Esto es muy importante. Ustedes saben que en Hegel hay una continuidad sustancial, hay un sujeto que continuamente se desarrolla y ese sujeto es sustancia, porque es sujeto y objeto. Ahora, tomemos sinónimos de 'discontinuo', para ver si Foucault tiene razón. Si un sinónimo de 'discontinuo' es 'intermitente', efectivamente Foucault no plantea una historia discontinua, porque una historia intermitente sería una historia que se detiene, que en algunos momentos desaparece. Si es intermitente, se corta, no hay historia, y luego vuelve a aparecer la historia. Jamás plantearía eso. Interrumpida, tampoco. Entrecortada, tampoco. Alterna, sí, historia alterna. Aquí está la cosa: lo que sí va a plan-

tear Foucault son historias alternas. Es decir, lo que va a plantear es que no hay una historia única, hay muchas historias. Incluso Gianni Vattimo va a decir: la historia es como los dialectos, cada dialecto vale lo mismo que el otro y hay infinidad de dialectos. Bueno, esto ya lo vamos a ver cuando veamos a los posmodernos. Los posmodernos hacen estallar la totalidad marxista. Y ustedes vieron: cuando algo estalla, estalla en mil pedazos. Pero si la historia estalla en mil pedazos se hace difícil entenderla, de aquí que no seamos posmodemos. Pese a lo cual en estética muchos jóvenes siguen siendo posmodernos, porque lo que en la estética seduce de la posmodernidad y de las estéticas posmodernas es que destruye el relato lineal. Piensen en la literatura, piensen en el teatro, piensen en la música incluso. La linealidad en teatro, en música, en literatura, en narrativa, tiene un gran prestigio tradicional, en la novela tiene el gran prestigio de la novela burguesa del siglo XIX: principio, desarrollo y fin. El director amado por este tipo de estéticas es Jean-Luc Godard, que decía: toda historia tiene principio, desarrollo y fin, pero no necesariamente en ese orden, lo cual también es interesante. Y en música es más interesante todavía el quiebre de la continuidad, porque si uno toma una melodía, digamos un gran melodista, Bizet, si uno toma las melodías de *Carmen*, son todas lineales, es decir, se desarrollan linealmente. ¿Qué es lo que hace Schönberg? Lo que hace Schönberg es sacar el significante hegemónico tonal, la tonalidad se aniquila. Y trabaja con doce notas, toca cada una de las doce notas y luego recién vuelve a tocar alguna de las otras, lo que da un resultado, como todos sabemos, muy difícil de escuchar, pese a que hay obras maestras suyas. Su Concierto *Opus* 42 para piano, por ejemplo, es maravilloso, pero, digamos, lo interesante es que no hay clave. En música se ve clarísimo: está el pentagrama y está la clave, está, por ejemplo, la clave de Sol. Los conciertos de violín, por ejemplo, se componen casi todos en Re menor. Recuerden también el concierto de Ravel, en Sol mayor, el concierto de Grieg, en La menor. Incluso hay un chiste muy tonto (en música todos los chistes son tontos, porque los músicos muy avispados no son): que Grieg era un degenerado porque se metía con la menor. Pero, ¿qué implica esto? Implica la tonalidad. La tonalidad implica una hegemonía. Entonces, toda hegemonía viene a ser descentrada, aniquilada. Entonces, el atonalismo le da el mismo valor a todas las notas del pentagrama. Esto lleva también a la democracia liberal. Vamos viendo cómo se van atando las cosas, ¿no? O sea, todas las notas del pentagrama valen lo mismo, y el marxismo y el hegelianismo siempre instauran una tonalidad dictatorial, única, un sentido único de

la historia. Bien, no hay un sentido único de la historia. Entonces Foucault sí dice: hay sentidos alternos de la historia.

Otro sinónimo de 'discontinuo' sería 'irregular', 'anormal' –y acá sí que es muy interesante–, 'monstruoso'. Estamos acostumbrados a ver lo que no es lineal como monstruoso, como ajeno a la racionalidad acostumbrada a lo lineal.

Los antónimos correspondientes son 'regular', 'uniforme', 'justo'. Foucault dice que su problema no ha sido decir "viva la discontinuidad", porque él no postula la discontinuidad, puesto que la discontinuidad significaría que la historia en determinados momentos no tiene continuidad, que se producen espacios vacíos en la historia. No, no es que haya espacios vacíos en la historia, es que hay muchas historias. Esta es la novedad que trae Foucault y es genial la novedad. Dice: no, no, yo no vengo a decir que la historia es discontinua, que se quiebra, se altera, no, lo que vengo a decir es que la historia es alterna. Esto es lo que se denomina la diferencia, lo que después Derrida va a llamar la *différance*, pero bueno, Derrida es así. En realidad, a mí me faltó algo como filósofo: nunca inventé jerga. Para ser un filósofo importante hay que inventar jerga. Los franceses son geniales, Heidegger ni hablar. Pero éste es Derrida, ya vamos a ver. Pero el concepto de diferencia es fundamental en Foucault, diferencia entendida como una democratización del pensamiento: ya no hay una historia única, hay varias historias alternas, diferentes, y todas valen lo mismo. Lo que es mejor o más rico o más valioso es que tienen temporalidades diferenciadas, y esto sí que todos nosotros lo podemos ver claramente. La historia hegeliana no tenía una temporalidad diferenciada, era un bloque que avanzaba uniformemente. Incluso también podemos decir lo mismo de la historia de Marx en muchos aspectos. Quizás en *El Capital* se ha estudiado bastante eso, pero lo que uno ve en el *Manifiesto comunista* es que hay una historia lineal que responde a una temporalidad lineal. Lo que va a decir Foucault es que no hay una temporalidad lineal, sino que hay diversas temporalidades: hay una para el arte, para la plástica, para la música de piano, para la política, para las cárceles, para los manicomios. Todos esos elementos tienen diversas temporalidades, no hay una historia uniforme que avanza en bloque. Esto está también en *Tesis para una filosofía de la historia* de Walter Benjamin, donde dice una frase maravillosa, dicha desde el dolor, porque la escribe poco antes de morir. Ustedes saben que Benjamin muere en la frontera española, se envenena, porque el día que va a cruzar a España cierran la frontera y ya los nazis vienen por él y entonces, desesperado, se envenena. Y lo que dice Benjamin es que el ángel de la historia –y Benjamin es

un marxista– cuando mira hacia atrás ya no ve una cadena de datos dialécticos, lo que ve es una pila de ruinas. Una concepción ya muy pesimista, muy dolorosa de la historia: ya no hay una cadena racional de datos, lo que hay es un montón de ruinas, en las cuales se incluyen las matanzas de la historia humana.

Sigo con Foucault. Foucault va a introducir el tema del poder. Porque el tema del poder es el tema que obsede realmente a Foucault, la relación entre poder y verdad. Esto es algo absolutamente contemporáneo a nosotros. Todos nosotros nos preguntamos cuál es la verdad, quién tiene la verdad, qué es verdad, qué parte de todo lo que se dice es verdad. Vivimos sumergidos en medio de infinitas informaciones y no sabemos cuál es verdadera o dónde hay una verdad. Entonces, ¿es posible la verdad? ¿Qué tipo de verdad es posible? Hasta ahora la filosofía había establecido claramente la verdad: la verdad era la adecuación de lo que el sujeto pensaba del objeto con la realidad del objeto. Eso era la verdad, la verdad como *adaequatio* entre sujeto y objeto. Esto está más claro que nunca en Kant: el sujeto piensa al objeto, constituye al objeto, y esa relación es la verdad. Recuerden el primer Heidegger, cuando, al hablar de los presocráticos, Heidegger decía que la verdad es un estar abierto a la verdad, a que la verdad venga a uno y no el propósito de cada uno de dominar la verdad desde el pensamiento. Y por eso Heidegger marca el momento de la caída con Descartes y el sujeto puesto ahí a la base de todo. Eso en Heidegger. Foucault lo que va a decir es algo mucho más actual, que nos toca mucho más de cerca, porque va a decir: no hay una verdad, hay verdades, pero sobre todo hay una verdad, que es la verdad del poder. O, en última instancia, es verdadero aquello que el poder logra imponer como verdadero. Como hay muchos poderes, hay muchas verdades. Pero como, a la vez, hay un poder que generalmente sofoca y se opone y domina a los otros poderes, tiende a existir una sola verdad, la del poder, y sobre todo hoy entre nosotros, entre los medios de comunicación. La revolución que hace la burguesía es la revolución comunicacional, porque sabe que a través de la comunicación va a imponer la verdad, y la verdad se impone a través del poder. Y el poder es el poder comunicacional en nuestro tiempo.

Alumno: ¿El poder de los medios de comunicación es el poder de la superestructura?

J. P. F.: No, es otra cosa. En realidad la superestructura es un concepto de *La ideología alemana*, donde aparece la superestructura como el reflejo de la estructura. Pero en Marx no habría una valoración tan importante

de estos elementos de la subjetividad, sino que Marx diría que todo esto es puro idealismo, pura conciencia, pura subjetividad. Mientras que en Foucault lo que existe es que al colonizar las conciencias nosotros tomamos el poder. Y esto no se plantea en términos de estructura y superestructura. Lo que el marxismo analizaba en términos de superestructura implica, para mí, una partición imposible, porque tiene que haber una relación entre estructura y superestructura, incluso una temporalidad diferenciada. Voy a dar brevemente un ejemplo, hacemos una revolución en la estructura, digamos, pero las ideas superestructurales no desaparecen junto con el cambio de poder, siguen todavía implícitas o explícitas en la sociedad. Por ejemplo, la Revolución Cubana tuvo que hacer un gran plan de educación para cambiar la superestructura ideológica del batistismo Esto significa que la estructura y la superestructura no cambian a la vez.

Bueno, entonces, lo que dice Foucault –y esto es muy novedoso– es que la historia hay que analizarla a través de las luchas, las estrategias y las tácticas. De la fenomenología Foucault rechaza, como vimos, el punto de partida del conocimiento centrado en el sujeto. Y del marxismo lo que rechaza es la determinación de la economía como última instancia, esto le quita el sueño; es lo que todavía decía Althusser. Althusser decía: la economía es el elemento determinante en última instancia. Lo que va a decir Foucault es que el poder no es sólo la economía, el poder es todo lo que dicho poder tiene para colonizar, sojuzgar y dominar las conciencias. En última instancia, se trata de una cooptación de las subjetividades.

Esto es fantástico: la concepción que tiene Foucault de represión. Rechaza el concepto de represión. ¿Por qué? Porque el poder no se limita a reprimir, dice; más que reprimir entrega placer o seduce. Ustedes observan que el poder reprime, por supuesto, la policía nos puede moler a palos, o pueden meterlo a uno en un manicomio, o en la cárcel. Pero, más allá de todo eso, el poder verdaderamente tiene un aspecto seductor, tiene una apariencia de dar placer. No a todos, pero, digamos, estoy tratando de atajarme de la frase "bueno, pero los pobres". Está bien, los pobres también tienen televisión en la casa y también leen la revista *Caras*, de modo que los pobres también están absolutamente enajenados dentro de ese mundo tan hábilmente manejado. Entonces, el poder no es pura represión, en el sentido de que simplemente venga a pegarte. El poder viene también a acariciarte para conquistarte, para hacerte creer que estás en un mundo muy bonito, en el cual tenés muchas cosas y sobre todo tenés libertad. Entonces todo eso se transforma en la verdad,

todo esto que el poder despliega para afirmarse a sí mismo, este poder que es capaz de reprimir, porque hace la guerra de Irak, por ejemplo, pero que también es capaz de seducir, porque nos manda publicidades y películas. ¿A cuántos seduce con eso? Nos manda películas, nos manda ropa, cambios de moda, revistas, no sé, series, todas cosas espléndidas, la televisión por cable. Y al que no, bueno, le manda otras cosas, sí, por supuesto. Acá el tema es muchísimo más delicado y yo no lo tengo del todo claro, no quiero entrar en esto, pero habría que ver hasta qué punto no hay una manipulación en determinados aspectos que llegan hondamente a las clases populares. Yo no lo puedo hacer en este momento, pero habría que analizar desde otra perspectiva fenómenos como el de Cromañón o escucharlo a Chabán diciendo "yo hice Cromañón para sacarle gente a la cumbia villera", creo que eso fue lo que dijo. O sea que también el poder llega hasta ahí, el poder llega hasta donde hay rentabilidad, pero no sólo para reprimir, sino para reprimir haciendo gozar. El poder reprime también dando goce.

La verdad, dice Foucault en una frase formidable, es de este mundo. Eso de que la verdad no es de este mundo es una total falsedad y una total tontería; no, la verdad es de este mundo. Existe un combate por la verdad. ¿Qué significa esto de que existe un combate por la verdad? ¡Cómo no va a existir un combate por la verdad! El combate por la verdad es precisamente el que vamos perdiendo, porque para imponer la verdad hay que lograr la conquista de determinadas instituciones. Por ejemplo, el gobierno actual tiene un foco en determinado comunicador mediático que no voy a nombrar. Llamémoslo, no sé, "Juguete Mengano", si les parece. No importa su catadura moral, lo que le importa al gobierno es su poder. Su poder reside en que llega a cientos de miles de personas. Entonces el poder dice: mirá, vos podés ir al programa de Fulano, que es amigo nuestro, pero a Fulano lo escuchan cuarenta tipos, mejor andá al programa de Juguete Mengano. No, cómo voy a ir al programa de ese individuo –dice el funcionario puro y honesto–, si es un tipo impresentable. No, andá, porque lo compramos y arreglamos ese problema. Entonces, aquí hay una lucha por los espacios comunicacionales. Si el señor Mengano comunica de una manera que hasta determinado momento era fuertemente opositora al gobierno, entonces el gobierno puede hacer dos cosas. Una, que difícilmente pueda hacer, es expropiar la radio. Difícilmente pueda hacerlo porque hay todo un orden jurídico de la propiedad privada, que en la Argentina es sagrada y es capaz de movilizar a infinitos sectores de la derecha si hace eso. Entonces lo que hace, como se trata de tipos de catadura moral voluble, por decirlo así, cuyas

convicciones tienen precio, es comprar su buena voluntad, digamos. Saben esa frase: "todo hombre tiene su precio, diga el suyo". Bueno, parece que hay muchos señores que sí tienen un precio. Ahora, a uno le da mucha bronca saber estas cosas y empieza a pensar cómo es el poder y entonces piensa: supongamos que a ese señor le dieron, pongamos una cifra, dos millones de dólares, para que cese su campaña opositora, ¿por qué no repartieron esa plata entre los hambrientos? Entonces, la respuesta posible del poder o del gobierno sería: no, no podemos repartir dos millones de dólares entre los hambrientos, porque primero lo tenemos que parar a Mengano, porque si no lo paramos no vamos a durar para poder repartir después nada. Podría ser una de las respuestas. De todos modos, lo fascinante de esto es que los medios de comunicación son tan importantes en este país y en el mundo que la verdad se construye a partir de ellos. La verdad se construye en los medios de comunicación de la Argentina tal como lo dice Foucault. En realidad lo que dice Foucault es que la verdad es de este mundo porque la verdad es una conquista del poder. La verdad es lucha –y aquí está Nietzsche–, la verdad es voluntad de poder, lo que quiere la voluntad de poder es someter a la otra voluntad de poder. Y aquí está Hegel, aquí está toda la filosofía alemana, aquí está lo del amo y el esclavo, o sea, nada de esto está suelto. Entonces, lo que hace Foucault es decir: la voluntad de poder, para mantenerse, tiene que crecer. Recuerden esto. Entonces, si un gobierno quiere mantenerse, tiene que crecer. Tiene que crecer del modo que sea, no puede detenerse nunca. Aquí se va generalmente al diablo la ética. La ética tiene poco que ver con la política, porque la política tiene demasiado que ver con la pragmática, y la pragmática en política supone la ocupación de los espacios de poder. Entonces, yo necesito ocupar el espacio de poder de Juguete Mengano, porque si él todos los días le habla a trescientas, cuatrocientas, o quinientas mil personas, me puede hacer bolsa el gobierno, el Estado que yo tengo. Porque, ¿quién lo compró? Si lo compró Zutano, lo compró Perengano, pero por ahí Perengano ya está trenzando con Macri y Macri ya trenzó con Duhalde, o con Menem. No sé. No se sabe cómo son las trenzas, tienen un vértigo propio para seguir los caminos del poder, de la creatividad del poder, y los principios morales estorban a esta dinámica creativa de las infinitas alianzas y del poder. Entonces yo (sea quien fuere) lo compro a ese comunicador mediático molesto y él, de pronto, sorpresivamente, empieza a hablar a favor de mí, es decir, del Estado. Bueno, estoy muy contento. Pero, ¿qué es lo que puede ocurrir? Y, puede ocurrir algo muy lamentable, puede ocurrir que una multinacional, que tiene mucho más cash que el Estado argentino, lo vuelva a

comprar a ese tal Juguete Mengano. Va a ser difícil que él diga "no, a mí ya me compraron, no me van a andar comprando todo el tiempo". No, si viene la Turner y la manda a Jane Fonda, lo compran. O –digámoslo claramente– si Duhalde o quien sea viaja a determinado lugar junto con Macri o cualquier otro, o se hablan por teléfono, y arreglan con alguien de Microsoft, vienen y lo compran ellos. Entonces, observen cómo se va dando el poder y dónde queda la moral, la moral la dan por moneditas. Aunque no, no por moneditas, sino por muchísimo dinero. Entonces el poder se mezcla con lo pragmático, con la ausencia de ética, con el dinero y con una verdad que se constituye construyendo poder. Entonces, ¿dónde está la verdad, quién tiene la verdad? Yo puedo decir: la verdad es ser decente, ser honesto. Y entonces, ¿qué me diría un político? Y bueno, no hagas política entonces. ¿Por qué? Veamos otro ejemplo de cómo se hace política. Tenemos que poner a alguien en la Circunscripción 17, dicen, pero no tenemos a nadie ahí, no tenemos ni uno nuestro. Ah, y bueno, ¿a quién podemos poner? Hay uno de Macri, hay uno de Patti, hay uno de Rico y uno de López Murphy. Ah, bueno, el más presentable para mí es el de López Murphy. Sí, pero ése nos odia, nos odia más que el de Patti. Bueno, pongamos el de Patti. Entonces al día siguiente sale en los diarios "El gobierno puso a un hombre de Patti en tal puesto" y se hace todo el historial de Patti, torturador, etc. y se lo adosa al gobierno, que bien merecido se lo tiene, pero que tampoco tiene cómo hacer otra política en ese momento. O sea, es un juego en el cual díganme dónde está la verdad. Yo les digo dónde está la verdad: la verdad está en el poder de imponerla. La verdad en sí no existe, porque la verdad, al no estar revelada por ningún ente divino, el único ente que la revela es el ente comunicacional, que coloniza las conciencias. Entonces, ésa es la potencia que tiene, por ejemplo, Radio 10 y que aturde a todos los taxistas y que cada vez que subimos a un taxi nos vuelve locos, porque no hay taxista que no escuche Radio 10. Y el taxista argentino tiene la particularidad de explicitarle su *Weltanschauung* al que sube. Esto no pasa en otros países, en otros países uno toma un taxi y el taxista no le cuenta a uno su concepción del mundo. Acá sí, le cuenta todo lo que el tipo piensa de la vida y uno simplemente quería ir a Talcahuano y Libertad, yo qué sé. Además, la potencia que tiene Radio 10 es poder y es creación de verdad. Hasta tal punto es creación de verdad que cuando uno se sienta en el taxi y el tipo empieza a decir dos palabras, uno ya sabe todas las que va a decir después, porque no es él quien habla, habla Radio 10. No es Radio 10, es Hadad. Pero no es Hadad, es Menem. Pero tampoco es Menem. Porque al final no sabemos quién es.

Entonces, como vemos, la verdad, que para Kant era la adecuación entre el sujeto y el objeto, porque pensaba en una verdad científica, y que para Descartes era la evidencia del yo indubitable, la verdad, digo, cada vez se vuelve más evanescente. ¿Dónde está la verdad? Bueno, la verdad, sí, está. Está en el poder para imponerla: tiene la verdad aquel que tiene más poder. Ahora, no es necesario que esa verdad sea la única verdad. En ningún régimen, ni aun en el más despótico, hay una sola verdad, hay siempre verdades alternativas. Pero es muy difícil que, aun cuando a veces muramos por una verdad, sepamos que ésa es la verdad. Esa es la verdad que, en determinada coyuntura de la historia, me llevó a creer en determinadas cosas que me llevaron a arriesgar la vida, que me llevaron a morir o a matar. Entonces, lo que va a plantear Foucault es esta cuestión política, influido por el análisis de la voluntad de poder en Nietzsche. Entonces, la verdad sería el triunfo de la voluntad de poder. La voluntad de poder quiere, necesita, para ejercer su poder, imponer el poder de su voluntad. Y el poder de su voluntad lo va a imponer con cuantos más medios a su alcance tenga. Por ejemplo, represivos. En Foucault vimos el papel de las cárceles, el papel de los manicomios, el papel de todas las instituciones que quieran, el papel de la alienación, el dinero, el chantaje, la compra de las conciencias, la ocupación de los espacios políticos, el designio de que no haya ningún vacío en política, ocupemos todo sea con quien sea. Ahí se va construyendo un poder y una verdad que pierde esa inocencia de la verdad. Pero es bueno que la pierda, porque, en el fondo, no la tiene. Entonces Bush tiene su verdad, por supuesto, los islámicos tienen su verdad. Y cuanto más seguro está uno de su verdad más sangriento es con el otro, porque siempre se mata a otro desde una verdad que uno considera absoluta. Lo que me autoriza siempre a matar a alguien es alguna verdad absoluta, Dios, el hombre nuevo, el partido de vanguardia, la raza de señores, el mercado, valores absolutos a partir de los cuales yo siento que tengo el derecho de disponer de la vida de los *otros*, porque el *otro* es un estorbo para *mi* verdad, que es LA verdad. Entonces, la verdad deviene autoritaria cuando deviene única. En consecuencia, es verdad que nuestra lucha por la democracia siempre va a apuntar a establecer un régimen de verdades, la posibilidad de verdades alternativas. Y ahí donde se establezca una sola verdad se establece la muerte. De eso no hay mayores dudas.

Clase 8

Sigo como sintiéndome en deuda con la cuestión de la dialéctica, por qué muere la dialéctica o por qué debe morir la dialéctica, qué debe morir, qué debemos conservar, qué es lo esencial de la dialéctica en Hegel y en Marx, qué es lo esencial y cuál es ese punto que todos los postestructuralistas, y los posmodernos sobre todo, van a atacar con tanta fiereza y con tanto éxito, porque es realmente el lado más débil de la dialéctica. La cuestión es que tanto en Hegel como en Marx hay, a lo largo del desarrollo de la historia, un sujeto sustancial, es decir, un sujeto cuya sustancia es la misma que la de la historia, que se desarrolla a través de ella. La frase fundamental del sistema hegeliano, que Hegel enuncia en el "Prefacio" a la *Fenomenología del espíritu*, es la siguiente: todo consiste en concebir a la sustancia del mismo modo que al sujeto. Esto es valiosísimo y vamos a tratar de explicarlo. Ustedes piensen en el idealismo filosófico. El problema de Descartes era terrible y era muy, muy grande. no podía salir del *cogito*, le tenía que pedir permiso a Dios nada menos, lo cual era una aflojada tremenda. Kant, para salir del sujeto, tiene que poner en el sujeto una serie de categorías con las cuales ese sujeto constituya su objeto, pero ese sujeto no puede conocer las cosas tal como son en sí, sino sólo como las constituye. Hegel es un filósofo obsesionado por la historia, y un filósofo obsesionado por la historia tiene que conocer las cosas, los hechos. Ahora bien, un filósofo idealista, sin salir del sujeto, ¿cómo puede conocer los hechos, la materialidad de los hechos, la sustancia de los hechos? Haciendo de los hechos un sujeto también. Entonces, aquí ya no hay un enfrentamiento sujeto-objeto, sino que hay un solo sujeto que se desarrolla a lo largo de la historia. Se trata de un momento fundamental de la filosofía.

En realidad, el pasaje de Kant a Hegel es el pasaje de una razón finita a un sujeto infinito que es nada menos que toda la historia humana. Pero vamos a ver si lo puedo mínimamente dramatizar. Hegel se plantea las cosas así: desde el sujeto, Kant nunca pudo conocer las cosas tal como son en sí y encontró realmente una salida muy, muy inteligente, porque, bueno, era Kant. Entonces, ¿qué es lo que hace? Pone en el sujeto la sensibilidad, las formas de espacio y tiempo, y las categorías del entendimiento. Eso lo pone en el sujeto. Con esas herramientas el sujeto enfrenta a la *empiria*, o sea, al dato que se le da en la experiencia. El dato que se le da en la experiencia no es un objeto todavía, recién es un objeto cuando las categorías del sujeto se le aplican y constituyen a esa materialidad en un objeto que es sólo objeto para ese sujeto. Esto es el formalismo kantiano. Ustedes observen que estamos aquí dentro del formalismo, por eso Kant, con enorme sinceridad, dice: yo no puedo decir qué son las cosas en sí mismas, lo que puedo decir es que sólo hay objetos para un sujeto, porque ese sujeto constituye a los objetos.

Ahora, ¿cómo será este problema trasladado a Hegel, que quiere conocer la historia? Kant no se propone conocer la historia. Kant da apenas uno de los primeros pasos, muy importante, que es el texto acerca de la Ilustración, cuando se pregunta qué es la Ilustración. Ahí hay una pregunta de Kant acerca de un proceso histórico. Pero Hegel es alguien que se propone analizar el entero desarrollo histórico del ser humano, en consecuencia, tiene que hacerse cargo de la materialidad, de la sustancia. Para Marx es muy sencillo el asunto. Yo no parto de un sujeto, dice Marx, parto de la *materia*, por eso mi filosofía es el materialismo histórico. Pero Hegel es un filósofo idealista (no digo que todavía lo sea, porque ese "todavía" daría una idea de progreso en la filosofía que tenemos que descartar por completo), entonces lo que elige es hacer de la materialidad también un sujeto. La sustancia es también el sujeto. O sea, todo lo real es racional, todo lo racional es real. Esto significa que la realidad es subjetiva y que lo subjetivo es real. ¿Por qué? Porque la historia es la construcción de un enorme sujeto que es el sujeto al cual Hegel llama idea absoluta, saber absoluto, concepto, pero que en términos más accesibles, como lo explican sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, es la historia humana. El hombre hace su historia haciéndose a sí mismo, pero la hace a la vez conociéndose a sí mismo.

¿Qué tenemos aquí con ese gran filósofo de la dialéctica que es Hegel? Los movimientos de la dialéctica los vimos en la clase anterior, no los voy a repetir, pero lo que me importa ahora es que veamos claramente el supuesto de esta filosofía. El supuesto de esta filosofía es que hay una

historia, que hay una linealidad, que hay un avance temporal, que la historia progresa. Ojo, atención aquí. Gran supuesto de las filosofías hegelianas y marxistas: que la historia progresa, nunca retrocede, siempre avanza, porque la dialéctica es progresiva, es la progresión dialéctica que va de negación en negación, de superación en superación, pero siempre hacia delante. Hay un concepto hegeliano, que es el de *Aufheben*, que significa superar conservando. Lo voy a aclarar. Superar conservando quiere decir que cada una de las nuevas formas históricas que surgen no surge de la nada, surge de la anterior negándola y superándola. Pero al superarla no la anula, sino que la contiene en sí como su interna riqueza. Es como el decurso de una vida, digamos, lo que nos pasa en la vida no es que nosotros tengamos siempre nuevas experiencias y que anulemos las anteriores, sino que las experiencias las vamos acumulando y esas experiencias son las que forman parte de nuestra facticidad, la de nuestra vida, es decir, los hechos de nuestra vida. Entonces, en la historia nada queda afuera, la historia hegeliana es inmanente, es una historia inmanente a sí misma, es una historia que progresa en una temporalidad lineal y hay un sujeto que se realiza en esa historia. Ese sujeto es, en última instancia, el hombre histórico que llega a realizarse en el Estado. Y toda la historia humana ha tenido un devenir y un camino necesario, es decir, el que Hegel descubre. Toda la historia humana ha sido el desarrollo de la autoconciencia que llega a saberse a sí misma y a saber que ella es el saber absoluto, porque lo que se ha desarrollado a lo largo de la historia es el autoconocimiento de la conciencia que hizo esa historia. Y esto se realiza en la filosofía hegeliana.

Lo que hay aquí es una identidad de sustancia y sujeto. El gran paso que da Hegel o, digamos, la artimaña que introduce, es terminar con la separación entre el ser y el pensar. Todo esto funcionaba en Kant, funcionaba en Descartes. Para Kant una cosa es el ser y otra cosa es el pensar, el ser entendido como materia, como materialidad que hay que constituir por las categorías del entendimiento. Pero para Hegel no hay diferencia entre el ser y el pensar. ¿Por qué? Porque el ser se desarrolla pensándose y el pensamiento se desarrolla haciéndose, constituyéndose, siendo.

Ahora, ¿qué pasa en Marx? ¿Cómo traslada esto Marx a su dialéctica? Marx también tiene un sujeto sustancial, que es, en última instancia, el proletariado: toda la historia humana se ha hecho para que en el final de ella el proletariado instaure una sociedad sin clases. Entonces, si toda la historia humana ha sido la historia de la lucha de clases, toda la historia humana es una historia lineal cuyas luchas dialécticas tienden, de superación en superación, hacia un final necesario, inscripto en la lógica de

los hechos. Los hechos tienen una lógica interna que los lleva hacia un final inevitable. En Hegel, el saber absoluto encarnado en el Estado; en Marx, la sociedad sin clases a la cual la lucha del proletariado ha conducido. Pero hay una linealidad temporal, hay un sujeto sustancial: el proletariado en Marx; el saber absoluto, la autoconciencia en Hegel. Este punto de la dialéctica es el que más van a cuestionar las filosofías que intenten salir del marxismo.

No sé cómo ustedes ven la historia en este momento. Este sería un momento altamente desagradable para Hegel y para Marx, porque no es un momento en el cual uno vea la realización de un sujeto, no es un momento en el cual uno vea un sentido de la historia. En Hegel está claro, hay un sentido de la historia, la historia tiene nada menos que el sentido de ser el largo desarrollo histórico espiritual a través del cual el hombre va haciendo la historia y conociéndose a la vez. Y en Marx la historia es la historia de los conflictos, de los antagonismos, de la lucha de clases a través de la cual finalmente el proletariado instaura una sociedad libre, sin clases. O sea que eso está bastante ordenado. No sé si ustedes comparten conmigo esta sensación de serenidad que debían tener en algún punto Hegel y Marx y los marxistas. Está bastante ordenado.

Pasemos ahora al marxismo, que va a ser el principal impugnado por las filosofías posmodernas. Este punto del programa sería: los posmodernos matan a Marx. ¿Cómo lo matan a Marx, por qué eligen matar a Marx? ¿Y desde qué punto de vista? Desde el punto de vista del totalitarismo. ¿Qué es lo que dicen? La concepción marxista de la historia es una concepción lineal, totalizadora, unificadora, que privilegia una clase por sobre todas las otras y esa clase no llega a hacer la revolución que tiene que hacer porque esa clase es cooptada por el Estado y en el Estado se cosifican la doctrina, que deviene dogma, la vanguardia, que deviene liderazgo, el liderazgo, que deviene culto de la personalidad, y la famosa dictadura del proletariado, que termina siendo la dictadura del partido. Como todo esto no se puede negar, porque sería un poco necio andar negando a esta altura de los tiempos todo esto, e incluso ya no tiene importancia negarlo, en mi opinión, al contrario, es mejor empezar a pensar desde otro lado. Además, aunque éste no sea el momento de decirlo en el curso, es en virtud de un similar cambio de perspectiva que Lenin pudo repensar el marxismo. Porque Lenin tuvo que hacer una serie de malabarismos con el marxismo, y es que, claro, el marxismo no se podía aplicar a Rusia tal como había sido formulado por Marx, porque éste lo había elaborado para Gran Bretaña. Marx había elaborado su teo-

ría sobre el capital para Gran Bretaña porque era el país con el mayor desarrollo capitalista del mundo. Lenin tuvo que hacer otra cosa. Así como aquí a Moreno le faltó una burguesía jacobina, por ejemplo, a Lenin le faltó en Rusia un proletariado industrial. Y hay que entender que un revolucionario no puede pensar ni hacer política si no tiene una base concreta, real, sobre la cual sostenerse. Entonces, Moreno podía querer hacer una revolución jacobina, pero no tenía una burguesía jacobina. Lenin quería hacer una revolución proletaria, pero no tenía proletariado industrial, sino que tenía mayoría de campesinos. Entonces tuvo que reemplazar la conciencia que lleva al proletariado industrial al proceso revolucionario por el partido de vanguardia. Como no tengo proletariado industrial, voy a crear un partido de vanguardia que va a bajar la doctrina verticalmente a las masas, puesto que ellas no la tienen por su desarrollo propio. Pero este partido de vanguardia deviene rápidamente partido único de la dictadura estaliniana. Esa es la dialéctica más o menos del fracaso de la Revolución Rusa. Lo cual también nos puede llevar a decir que fracasaron esas revoluciones por las situaciones históricas en que se dieron, por eso recomiendo que pensemos desde otros puntos de vista, que son los actuales. Y nosotros, en la actualidad, no podemos tener la cálida certeza de que la historia va hacia algún lado necesariamente. Y si yo les contara mi cálida certeza de hacia donde va la historia, estropearía el apetito de muchos de ustedes, así que mejor me la guardo. Pero, realmente, éste es un momento muy angustiante de la historia, porque no se ve una figura redentora, digamos. Para Hegel era el espíritu absoluto que se desarrollaba a lo largo de la historia, era el autoconocimiento del hombre que, en la medida en que hacía la historia, la iba conociendo, y se la iba apropiando. Y Hegel sabía que ese hombre iba a llegar finalmente a constituir la comunidad del pueblo en un Estado, en el cual ese hombre iba a ser en sí, es decir, iba a tener materialidad, e iba a ser para sí, es decir, iba a tener conciencia. Esta certeza, bueno, garantizó los días del señor Hegel, dándole tranquilidad. Los días de Marx los garantiza lo que vimos, esa aparición de la figura del proletariado como sepulturero de la burguesía. Marx hace un diagnóstico. Generalmente los filósofos son brillantes en los diagnósticos, se lucen más en los diagnósticos que en las profecías, en las que se van. Por eso lo más adecuado para la filosofía, como dije en su momento, es quizás advertir en lugar de profetizar. Esta sería una diferencia muy recomendable para los filósofos: una advertencia no es una profecía, una advertencia es decir que algo puede ocurrir; una profecía es decir que algo va necesariamente a ocurrir.

Entonces, este aspecto de la dialéctica es el que los posmodernos van a agredir muy especialmente. En este sentido: La dialéctica tiene este tercer momento –lo dije la clase anterior, lo repito levemente y pasamos a otra cosa– conciliatorio, teleológico, y tiene este desarrollo interno lineal que no se sostiene, que es muy cuestionable, que es casi una cuestión de fe. Que uno crea en ese sentido de la historia es realmente una cuestión de fe. Y sobre todo para un militante que lee el *Manifiesto comunista* es eso: una cuestión de fe. Es decir, es una cuestión de fe cuando Marx dice que el proletariado va a sepultar a la burguesía, porque no está aportando pruebas científicas. En *El Capital* intenta aportarlas al analizar la disminución de la tasa de ganancia, pero le falló eso, porque la disminución de la tasa de ganancia fue compensada con la explotación colonial, un tema que Marx vio sólo con imprecisión. No quiero ser ofensivo, menos con el gran barbado, pero es así: no vio apropiadamente el tema colonial. Es decir, lo que Marx no vio del tema colonial no lo pudo ver porque, en su entusiasmo por el desarrollo planetario de la burguesía, no pudo ver que las colonias eran conquistadas por la burguesía, pero no eran conquistadas para que en ellas surgiera el proletariado redentor. Aquí no surgió el proletariado redentor, en la India no surgió el proletariado redentor, en Argelia no surgió el proletariado redentor, en ningún lugar de Asia, África y América Latina surgió el proletariado redentor. Es decir, esa burguesía miserable, canallesca, mercantilista, intermediaria, cómoda, unida al goce y no a la producción, no produjo una burguesía industrial, y al no producir una burguesía industrial no produjo los proletarios que Marx necesitaba para la revolución. O sea, no hubo revolución, apenas hubo una burguesía oligárquica que dominó estos países. Entonces, Marx no vio bien esto, y eso se ve en su artículo sobre Bolívar y en otros dos artículos fundamentales, "La dominación británica en la India" y "Futuros resultados de la dominación británica en la India". Hay algunos marxistas realmente empeñosos. Yo soy muy marxista, ustedes lo saben, les dije que Marx sigue vigente, porque lo que Marx dijo, opresores y oprimidos, eso no ha sido superado, o sea, Marx sigue teniendo razón en un punto fundamental. Temporalidad, la que quieran, historias laterales, dialectos, miles de fragmentaciones de la historia, no hay ya un sujeto sustancial, no hay una utopía garantizada, está bien, pero el mundo se sigue dividiendo en opresores y oprimidos, y en ese sentido Marx sigue teniendo vigencia, y es lo que dice Sartre: si esa filosofía tiene vigencia es porque las condiciones históricas que le dieron origen siguen teniendo vigencia. En ese sentido somos marxistas. No los quiero incluir a todos, pero en ese sentido sí. Ahora, en el otro sentido, en el profético,

en la elaboración de un proletariado industrial que iba a planetarizarse y a liberar el mundo, ahí, digamos, derrapó mal. Entonces, es por ahí donde lo atacan. Ahora, es muy interesante lo que hacen los posmodernos. Lo que los posmodernos en realidad quieren atacar, lo que todo antimarxista quiere atacar es esta afirmación de Marx: el mundo se divide en opresores y oprimidos. Pero los posmodernos eso no lo atacan, lo que atacan es la dialéctica, el fracaso de la misión del proletariado y los aspectos políticos del marxismo. Los aspectos políticos del marxismo derivaron en regímenes autoritarios, entonces la democracia liberal, después de la caída del muro, surge triunfante y alegre. No sé si a ustedes les llegaron pedacitos del Muro de Berlín, a mí me llegó uno. Bueno, son más o menos como los trozos de la cruz de Cristo, se podría hacer un bosque con ellos. Bueno, con los pedacitos del Muro de Berlín se podría hacer una muralla china; aparentemente los fabricaban y los mandaban a todos lados. Usted ha recibido un fragmento del Muro de Berlín, usted ha recibido un pedazo de libertad. Este cascote es un pedazo de libertad.

Ahora, es cierto que los Estados socialistas generan estados totalitarios, porque esa dictadura del proletariado que propone Marx como etapa de transición al socialismo degenera en dictadura de una clase burocrática, partidocrática, de un partido de vanguardia, en fin, de historias que ya sabemos. Pero ¿qué hacemos con la dialéctica? ¿Qué hacen ellos con la dialéctica, qué otra posibilidad hay para la dialéctica? Hay quienes piensan la dialéctica desde otros puntos de vista. A ver si puedo cerrar esto. La dialéctica sigue debiendo afirmarse como conflicto y antagonismo; no se puede estudiar la historia sino como conflicto y antagonismo. Que nadie nos venga a decir que la historia es una armonía permanente, porque no es una armonía permanente. La historia es conflicto, antagonismo y lucha permanente. En ese sentido, la dialéctica es necesaria para estudiarla, porque la dialéctica es el estudio de cómo las partes se enfrentan entre sí. Esos enfrentamientos llegan a veces a resoluciones que conforman una totalidad, pero esa totalidad se destruye enseguida porque se genera un nuevo conflicto. O sea, la dialéctica no se detiene nunca. No hay sujeto redentor en la historia, podemos conceder eso. Concedemos eso, no hay sujeto redentor. ¿Vieron qué fácil es desarmar a los posmodernos? Les podemos conceder fácilmente eso, nosotros también somos pícaros, lo sabíamos antes que ellos. Es que en realidad los verdaderos marxistas sabían esto antes que los posmodernos, pero no lo decían, no lo podían decir. Una vez conocí un ruso que llegó de la Unión Soviética alrededor de 1980 y le pregunté por qué no decían estas cosas. No me acuerdo quién estaba, creo que ya estaba Gorbachov. Ah, me dice, cuan-

do Gorbachov diga "no a la dialéctica", yo diré no a la dialéctica. O sea, había una conducción política y teórica vertical. Entonces, de la dialéctica lo que podemos eliminar es este tercer momento de conciliación, pero no el momento del antagonismo, porque el momento del antagonismo recupera el concepto fundamental del *Manifiesto*: opresores y oprimidos. Por eso hay antagonismo, por eso hay lucha, y esa lucha no es la lucha que nos va a llevar al león durmiendo junto al cordero, sino que esa lucha es permanente. Ahora bien, esa lucha no tiene el sujeto que la garantiza, no hay un sujeto único que se desarrolla a lo largo de la historia, no hay proletariado redentor. Si los posmodernos quieren oír esto, si los postestructuralistas quieren oír esto, podemos decirlo con todo gusto. No nos sirve para nada la idea de un proletariado redentor. Que los redentores que se vayan a redimir a otros, digamos. El marxismo también enseñó que las masas o se rediman a sí mismas o no las redime nadie. Porque una idea del proletariado redentor era que el proletariado se redimía a sí mismo pero masivamente. Podemos, por eso, eliminar la noción de redención y reemplazarla por la de lucha. La lucha histórica permanece porque permanece la opresión. Ahora, en estos momentos ni siquiera permanece la opresión, porque los opresores no oprimen, sino que marginan, excluyen y escupen de la sociedad civil a los que ni siquiera ya quieren oprimir. No sé si ustedes recuerdan a Carlos Auyero en el último programa al que fue, pobrecito, porque muere en ese programa. Estaba hablando de los piqueteros de Cutral Co y dijo: *ellos no son* subversivos porque no quieren destruir el sistema, quieren entrar al sistema. Lo cual en ese momento era un valiente testimonio de Auyero y manifestaba la legitimidad de lo que estaba pidiendo esa gente. Entonces tomó la palabra un ultra izquierdista paleolítico de la Argentina y dijo: esa gente es reformista, porque lo que tendrían que hacer es mantenerse en la marginalidad y cuestionar al sistema que los margina. Pero esa pobre gente, que es reformista, tiene que comer también, entonces quieren entrar al sistema. Pero son revolucionarios, sin embargo, porque piden entrar a un sistema que no los puede integrar. Entonces cuando yo estoy pidiendo algo que un sistema no me puede dar, lo estoy cuestionando en su totalidad. Uno a veces toma un poco en broma a los ecologistas, pero los ecologistas son realmente demoledores con el capitalismo, porque si el capitalismo no destruye a la naturaleza no puede desarrollarse, de modo que defender la naturaleza es cuestionar en su esencia al capitalismo. Hay una charla patética y muy divertida, o quizás no, quizás profundísima, de un monje zen con Heidegger. Heidegger en sus últimos años se había acercado a la filosofía zen y el monje zen lo va a visitar y le dice:

bueno, mi maestro zen odiaba la técnica, porque la técnica es lo que nos aleja de la naturaleza. Como diría un ecologista, hay que defender la naturaleza de la devastación de la técnica. Claramente, en breve van a destruir el Amazonas. No sé si recibieron por mail una respuesta de un brasileño genial a un petulante norteamericano que le preguntó: dígame usted como humanista y no como brasileño por qué no podemos talar el Amazonas. Como humanista y no como brasileño. Y se lo planteaba un estudiante norteamericano. Y el otro como humanista le dice: yo como humanista le pregunto a usted por qué no podemos desarmar el armamento atómico de Estados Unidos, por qué no nos dejan hacer eso, porque para mí como humanista eso es más importante. Bueno, la respuesta fue brillante, el muchacho se calló. Bueno, esta defensa de la naturaleza, por ejemplo, para hablar de los nuevos caminos de lucha que se abren ¿qué valoración pudo haber tenido en el marxismo clásico? Sin embargo, hoy el ecologismo cuestiona al capitalismo porque el capitalismo necesita devastar la tierra para seguir desarrollándose, por eso se van del protocolo de Kyoto. Los norteamericanos se van, se retiran, a ellos no les importa destruir el planeta con tal de que sus industrias sigan creciendo y sigan ganando. Entonces, el maestro zen lo va a ver a Heidegger y le dice: maestro, usted que habló toda su vida contra el tecnocapitalismo, quiero decirle que coincidimos. Mi maestro zen, dice este maestro zen, estaba por morir y le iban a dar una inyección para prolongar su vida y dijo: no, no me den la inyección, y se tomó su copa de sake y murió serenamente y tranquilo. Bueno, esto puede ser refutado, por ejemplo, por ahí le daban la inyección, le prolongaban la vida dos días, después aparecía alguna cosa, algún láser nuevo, le quemaban todas las células cancerosas y el maestro zen tomaba sake veinte años más. Esta podría ser la respuesta de la técnica capitalista, pero la respuesta del maestro zen fue: no, señores, yo quiero morir tomando mi sake. Ahora, sigue hablando este maestro zen que le habla a Heidegger y dice: a nosotros, los japoneses, nos cuesta mucho convivir con la civilización occidental y a la vez conservar nuestras tradiciones, es más, de nuestras tradiciones no está quedando nada. O sea, observen cómo se está devastando el mundo. De nuestras tradiciones no está quedando nada en Japón, Japón es el hipercapitalismo. Hay algunos que intentamos mantener nuestras tradiciones, pero no las podemos mantener porque nos arrasan. Entonces, cuando le preguntaron al máximo maestro zen cuál es la máxima verdad zen, respondió: ciprés en el jardín. Uno le dice esto a Robert McNamara, por ejemplo, o a Condolesa Rice, que está más de moda, y bueno, se mueren de risa. Ahora, sigue el japonés y dice: ciprés en el jardín, ¿por qué es ésa la

máxima verdad budista? Porque el ciprés está naturalmente en el jardín y no hay que quitarlo de allí, como no hay que quitar ningún árbol del lugar donde está. Y Heidegger se suma al diálogo y le dice sencillamente: no hay que talar. Observen ustedes, no estaban locos, es otro camino, es otro pensar. Porque por lo que se ha visto hasta ahora, por este camino mucho no vamos a durar. Heidegger dice entonces: no hay que talar al árbol porque le puede dar sombra a un caminante cansado. Esto tiene su otra versión también, la industria maderera podría decir: nosotros vamos a talar ochocientos mil árboles, vamos a hacer cincuenta mil cabañas para los caminantes cansados. O sea que no es fácil la cosa. Entonces, Heidegger dice finalmente: no taléis el árbol. Bueno, termina en una cosa muy poética, pero... Digamos que esto puede funcionar como fundamento de respeto por la naturaleza, como decirle al hombre que se está alejando cada vez más de la naturaleza y la está destruyendo. Porque también es cierto, con referencia a la respuesta "nosotros vamos a talar cincuenta mil árboles y vamos a hacer veinte mil casas para caminantes cansados", hay que ver qué le pasa a la naturaleza cuando talan cincuenta mil árboles, por ahí ya no se pueden hacer casas para caminantes cansados; de hecho, pronto ya no se van a poder hacer casas para caminantes cansados ni va a haber caminantes cansados, pronto no va a haber nada, va a venir el gran tsunami y acaso solucione todos los problemas de la filosofía. Entonces, hay otras formas; la ecología es una de esas formas. Retengamos esa frase de Heidegger, que termina diciendo: no taléis el árbol porque le puede dar sombra a un caminante cansado.

Ahora, esto no hay muchos que lo tomen en serio. O sí, hay muchos que lo toman en serio, pero funciona como una subcultura esto del maestro zen, lo del respeto por la naturaleza. Funciona como una cultura lateral. Lo cierto es que el tecnocapitalismo se está devorando el mundo y lo cierto también es que el imperio global va a atacar allí donde necesite atacar para conseguir lo que necesita. Es decir, si se van del protocolo de Kyoto, con la misma actitud mañana invaden la isla de Piripipí porque ahí encontraron petróleo. Y había cincuenta, sesenta, cien mil habitantes y, bueno, los matan a todos, y se llevan el petróleo. Ahora, es fantástico ver la importancia que tienen los productos energéticos de acuerdo con los proyectos humanos. ¿Por qué? Porque Irak se vuelve importante simplemente porque ahí hay petróleo. Si no hubiera petróleo, Irak no sería importante, pero es importante porque hay un proyecto humano armamentista que necesita petróleo, entonces necesitan invadir, hacer como que democratizan y todo eso. Si hubiera arvejas, no estarían ahí, estarían en otro lado. Por eso Venezuela es tan peligrosa también, Venezuela es

un lugar peligrosísimo. Y no sé qué va a pasar con nosotros, qué tendremos nosotros en la Patagonia o en la Mesopotamia. ¿Agua? Gravísimo.

Bueno, todos los pensadores franceses se rompieron la cabeza para salir de la dialéctica, porque estos franceses son realmente cabezaduras, quieren salir del marxismo, eso ya lo dije, pero quieren salir prolijamente. Entonces, el primero es Althusser. Althusser quiere salir del marxismo manteniéndose en Marx, entonces trata de crear un Marx científico, opuesto al Marx humanista de su juventud. Entonces lo que dice es que el hombre debe morir y que la que debe vivir es la estructura, que todo debe ser explicado a partir de la estructura, que el hombre –lo dije en la clase anterior– es un elemento más de la estructura. Después viene Foucault y dice que el hombre ya no es ese sujeto que constituye la realidad, sino que el hombre es un elemento más también de la estructura, y lanza la famosa frase "el hombre ha muerto". Ahora, ¿de dónde viene todo esto? Esto viene de Nietzsche. Viene de Nietzsche y viene de un gran intérprete de Nietzsche, un tipo realmente muy inteligente, que es Gilles Deleuze, también francés por supuesto y muy amigo de Foucault. ¿Por qué nosotros valoramos tanto en la dialéctica el elemento negativo? Observen qué coherencia tiene este curso, aunque a veces parezca que yo deliro, especialmente hoy, creo. El elemento negativo de la dialéctica viene porque Marx elige la estética del esclavo y porque Hegel también. Entonces, en *La dialéctica del amo y del esclavo* lo que Hegel rescata es el esclavo trabajador: el esclavo trabaja la materia y al trabajar la materia crea la cultura. Esto para Marx es delicioso, es maravilloso y lo retoma. Ese esclavo hegeliano va a ser el proletario marxista. El proletario marxista supera al burgués porque, en tanto el burgués destruye todo el mundo y no tiene quién lo frene, el proletario marxista es el que trabaja la naturaleza, es el que crea las mercancías y es el que crea, en última instancia, las sociedades históricas y la cultura. O sea, Hegel y Marx eligen la opción teórica y ética del esclavo. ¿Por qué? Porque les da la negatividad: el esclavo es pura negatividad, el esclavo tiene que negar al amo para realizarse, y lo niega trabajando. Al trabajar, lo condena al goce y el esclavo se erige como señor de la producción.

Bien, ¿quién invierte todo esto? Nietzsche. Nietzsche toma partido por los amos. Entonces, al tomar Nietzsche partido por los amos, Deleuze, que es un nietzscheano y quiere ser un nietzscheano de izquierda, dice: hay que dejar de lado la dialéctica porque hay que partir de la afirmación y no de la negación. Cuando se parte en las luchas sociales de la afirmación, se parte de un reconocimiento de sí, y este reconocimiento de uno mismo es fundamental para las luchas sociales. O sea que hay que

dejar de lado el no de los esclavos, tal como lo hizo Nietzsche. En *Nietzsche y la filosofía*, que les recomiendo, un libro muy hermoso de Gilles Deleuze, Deleuze dice en la página 18: "El sí de Nietzsche se opone al no dialéctico". Ahora vamos a preguntarnos de dónde viene este sí. El no dialéctico ya lo conocemos: el esclavo dice que no porque no quiere ser esclavo. Ahora, ¿cuál es el sí de Nietzsche? Nietzsche citado por Deleuze:

> *Mientras que la moral aristocrática nace de una triunfal afirmación de sí misma, la moral de los esclavos desde el principio es un no a lo que no forma parte de ella misma, a lo que es diferente a ella, a lo que es su no-yo, y este no es un acto creador.*

Feroz mentira nietzscheana. Bueno, Nietzsche terminó loco, pero igual le vamos a creer. Esto es un chiste heideggeriano. Ustedes saben que en "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'", que está incluido en *Holzwege*, Heidegger dice: todos ustedes tienen derecho a desconfiar de un filósofo que al fin y al cabo terminó loco. Pero, sin embargo, la herida que le causa Nietzsche a la dialéctica, al marxismo, es muy poderosa. ¿Por qué? Porque a partir de 1966 toda la izquierda francesa marxista deja el marxismo e intenta seguir siendo izquierda, pero a partir de Nietzsche y Heidegger. Esta interpretación tiene que quedar clarísima en nuestro curso, porque es lo que nos va a abrir la cabeza para entender la filosofía europea y su drama. Su drama es que, señores, ustedes, tan inteligentes, son inteligentísimos, pero viven pendientes de un protonazi y un nazi. Disculpen la frontalidad, disculpen la guaranguería tercermundista de este pobre sudaca, pero esta es la verdad. Entonces, si ustedes lo sacan al nazi y al protonazi, se les cae todo. Ahora, si los dejan también se les cae todo, porque tienen todo fundamentado en un protonazi y un nazi. Está bien que muchos se ofenderán porque yo diga que Nietzsche fue un protonazi y Heidegger directamente un nazi. Bueno, lo siento mucho; hoy no estoy sutil.

Entonces, Deleuze dice: "por eso Nietzsche presenta la dialéctica como la especulación de la plebe". ¿Ustedes se dan cuenta desde dónde hace Nietzsche la negación de la dialéctica? La dialéctica es la especulación de la plebe, como el modo de pensar del esclavo. Venimos claros hasta aquí, ¿no? Recuerden: entre el esclavo y el amo, Marx y Hegel toman el camino del esclavo. Nietzsche toma el del amo porque dice que el no del esclavo es el no de la plebe. Nietzsche había reaccionado muy fuertemente contra la plebe de la Comuna de París, esa plebe que el Mariscal Thiers adecuadamente liquidó para satisfacción de Nietzsche. Ahora, Deleuze, que está buscando como salir de la dialéctica también, va a buscar el punto de partida en la afirmación. Entonces, el punto de vista de Nietzs-

che es el del sí, porque Nietzsche parte del amo. Entonces, el no para Nietzsche es desdeñable porque es el no del esclavo, el no de la plebe, y nada creador puede surgir de ahí. ¿Por qué? Porque la creación de la verdad es una cosa que corresponde a los aristócratas, a los amos. Esto es Nietzsche y esta es su concepción del avance histórico y de la dialéctica. Entremos brevemente en *Más allá del bien y del mal*, que es un gran libro, para explicar cómo ve Nietzsche todo esto.

El motor de la dialéctica sería la afirmación. Nietzsche jamás va a decir "motor de la dialéctica", porque es una frase demoníaca para Nietzsche. Pero vamos a ver que es el punto que no se niega, aquel del cual se parte inexorablemente. En el parágrafo 260 de *Más allá del bien y del mal*, distingue dos tipos de morales: una moral de señores y una moral de esclavos. La moral de los señores se encarna en algo que Nietzsche llama la aristocracia. Evito decir acá "clase social". La aristocracia es ante todo un estado de espíritu.

La aristocracia aparta de sí a los seres en quienes se manifiesta lo contrario de sus sentimientos altivos y orgullosos y los desprecia.

Luego se remite a los griegos. También Hegel se remite constantemente a los griegos. Y en el discurso del rectorado, de 1933, Heidegger tiene unas frases muy hermosas con respecto a los griegos (lástima que las dijo en ese momento, en 1933, en Friburgo, cuando asumía el rectorado nacionalsocialista; pero, bueno, de todos modos las frases son muy bellas). Heidegger dice en esa oportunidad: nosotros tenemos el futuro atrás, somos los herederos de la grandeza helénica, en nosotros el origen es algo que pasa por encima nuestro y nos marca hacia dónde tenemos que ir, nuestro origen es Grecia y en nosotros –y ahí dice una frase muy bella y compleja– el origen es aún. O sea, aún es el origen, el origen aún marca nuestra meta. Con lo cual trazaba el eje Atenas-Berlín, que, sin duda alguna, era un eje muy elegante. Los argentinos no podemos trazar ese eje, los ejes que nosotros podemos trazar no tienen ningún prestigio.

Ahora, ¿cómo define Nietzsche a los griegos? Para Nietzsche, el superhombre, ante todo a través de la voluntad de poder, tiene el poder de crear los valores. Cuando alguien crea los valores a partir de sí, ejerce el poder. Ahora, para Nietzsche la aristocracia griega se definía a sí misma diciendo: nosotros los veraces, o sea, nosotros los que tenemos la verdad, por nuestra boca habla la verdad.

Nosotros, los veraces, tal era el nombre que se daban los aristócratas en la antigua Grecia. El aristócrata –dice Nietzsche– *tiene el sentimiento íntimo de que él mismo determina sus valores morales, de que no tiene que buscar aproba-*

ción, él juzga –atención aquí, esto es una joya–: *lo que me es perjudicial es perjudicial en sí mismo.*

Es totalmente actual, ¿no?, si Bush dice algo así, sale en todos los diarios. Ya lo dijo: Dios no es neutral, está con nosotros. Pero no ofendamos tanto a los nietzscheanos. Yo nunca logré tener simpatía por Nietzsche, aunque tengo admiración por ciertos aspectos de su obra. En realidad, tengo admiración por todos los filósofos, porque todos me gustan, y eso es algo que les recomiendo: que no odien a ninguno, porque se lo van a perder y todos valen la pena. O sea, no es cuestión de andar haciéndose fundamentalista de uno o de otro, porque entonces uno pierde las cosas formidables que tiene cada uno de ellos. No es casual que Nietzsche sea todavía Nietzsche, y por mucho tiempo lo va a ser. Además, observen que como exposición de una postura es brillante, ¿no? El aristócrata dice: lo que me es perjudicial es perjudicial en sí mismo. Sigue Nietzsche: "Tiene conciencia de que es él quien confiere honor a las cosas". Pero de algún modo esto tendría una lectura kantiana: si el aristócrata es quien le confiere honor a las cosas, el sujeto kantiano también es el que constituye a los objetos, nada más que estamos aquí en un plano moral y en Kant estamos en un plano gnoseológico. El plano moral de Kant va a ser muy distinto y en este curso no lo vamos a estudiar. Continuemos con Nietzsche: "Todo lo que encuentra en sí mismo [el aristócrata] lo honra. Semejante moral consiste en la glorificación de sí mismo". Tampoco es casual que en los cursos para empresarios se dé abundantemente Nietzsche. Si yo fuera un filósofo que diera cursos para empresarios y me pagaran en dólares o en euros, les daría este texto de Nietzsche y les diría: todo lo que ustedes hacen confiere honor a las cosas. Bueno, esto lo hacen algunos, no voy a decir los nombres, pero son muy conocidos.

Sigue Nietzsche: "Semejante moral consiste en la glorificación de sí mismo". Esto lo toma un filósofo absolutamente mediocre que se llama Gilles Lipovetsky cuando habla de la postmoral, de los tiempos del postdeber, e insiste en la glorificación de sí mismo, es decir, habla de una higiene de sí como característica del hombre posmoderno. Bueno, sigo con los aristócratas en Nietzsche: "La glorificación de sí mismo pone en primer término el sentimiento de la plenitud, del poder que quiere desbordarse". O sea, es un vikingo orgulloso. El texto de Alfred Rosenberg, *El mito del siglo XX*, está ampliamente ilustrado, justamente, por figuras vikingas, y es el libro esencial del nazismo.

Otra cosa sucede con el segundo tipo de moral, la de los esclavos. Una moral de esclavo es esencialmente una moral utilitaria y es esencialmente una moral dependiente. En consecuencia, Nietzsche va a optar por la moral del amo, porque la moral del amo es la afirmativa: los valo-

res se crean desde el amo. Claro, acá hay una opción. Cuando Nietzsche ve la represión de Thiers a la Comuna de París, opta por Thiers, porque Thiers es el poder de los amos y los amos son los que afirman el orden natural existente. Porque al fin y al cabo estos filósofos, o Nietzsche al menos, lo que está defendiendo es un orden natural de las cosas. En general, lo que defiende siempre la derecha es el orden natural de las cosas, porque a la derecha le conviene naturalizar la historia: al naturalizar la historia es imposible cambiarla, porque está naturalizada, y el orden natural de las cosas pareciera que es natural porque no puede ser otro. Al no poder ser otro, no se lo puede alterar. O sea, razonamiento más conservador que éste no existe, por eso todos los regímenes de fuerza han venido a restaurar el orden natural de las cosas peligrosamente acechado por ideas disolventes, etc., etc.

Por supuesto, no quiero decir con esto que el estalinismo ruso fuera patrimonio de la derecha, de ninguna manera, es patrimonio de la izquierda, poderosamente patrimonio de la izquierda y, paradójicamente, también lo del orden natural de las cosas. Si nosotros estamos viendo que en Marx hay un orden natural de las cosas, que en Hegel hay un orden natural de las cosas, que hay un devenir necesario de la historia, eso es profundamente autoritario, porque si hay un devenir necesario de la historia, quien salga de ese devenir natural de la historia merece el peor de los castigos, porque, bueno, no hay más que crear un punto de vista o un valor absoluto para sentirse autorizado a matar al otro. Es decir, si yo creo el partido de vanguardia o la democracia liberal o el hombre nuevo o la diosa razón, la raza de señores, la tierra, la sangre, todas esas cosas, valores absolutos, desde ahí me siento con derecho a matar a aquel que está en contra de esto, porque está en contra de un absoluto. ¿Por qué el Che Guevara fusila mil quinientos tipos en la fortaleza de La Cabaña? Cuando estrenamos *Cuestiones con Ernesto Che Guevara*, una obra de teatro mía, en 1988, había un momento en que el Che fusilaba a varias personas, que eran todos torturadores batistianos y el Che estaba absolutamente convencido de lo que hacía. Y a uno que le pide dirigir el pelotón de fusilamiento le dice: usted no sólo no va a dirigir el pelotón de fusilamiento, lo voy a fusilar por la espalda. Y lo hace fusilar por la espalda. Después de la obra había debates y todos decían montones de cosas y de pronto se levanta una chica –y es lo único que me quedó de todos los debates infinitos de esa obra, que fueron largos– y dijo: no sé, yo estoy confundida, porque yo estoy contra la pena de muerte y cuando veo que el Che, a quien quiero tanto, sin embargo ordenó mil quinientas ejecuciones en la fortaleza de la Cabaña, no sé qué decir. Se quedó con su

confusión, pero ahí le pasó algo en la cabeza. Y eso me parece muy importante. El régimen autoritario puede basarse en cualquier valor. El hombre nuevo es un valor peligrosísimo. Si uno edifica la idea del hombre nuevo y está luchando por el hombre nuevo, todo aquel que se opone a mí está luchando por el hombre viejo, por una imagen del hombre que hay que superar y que dejar atrás, o sea, lo tengo que dejar atrás a él, tengo derecho a tomar su vida.

Podríamos analizar un texto de Engels que se llama *De la autoridad*, un texto de 1874, en el cual se burla de todos aquellos que atacan el concepto de autoridad. Y al final Engels dice riéndose: pero, ¿han visto estos señores algo más autoritario que una revolución? Una revolución son bastillazos, cañonazos, guillotinazos, eso es una revolución para Engels. O sea, una revolución quiere decir que el que gana tiene que matar al que perdió para no perder lo que conquistó, textual. Y ahí están los extravíos de la izquierda, ahí es donde la izquierda se parece tanto a la derecha que uno ya no las puede distinguir. Porque ambas echan mano a criterios autoritarios de exclusión total del otro que llevan a matarlo.

Únicamente la democracia, no esta democracia liberal de mercado, sino la democracia que alguna vez se hará, una democracia con contenidos sociales, con contenidos humanitarios, con derechos humanos, formalmente incluye la exigencia de pensar que algo de la verdad está en el otro. Entonces, si algo de la verdad hay en el otro, yo no puedo matar al otro a riesgo de cercenarme a mí mismo. Entonces, éste es el valor más alto de la democracia, y por eso la democracia permanece desde los griegos hasta nosotros. Lo que pasa es que se la ha vaciado de contenido, se la ha malbaratado, y nosotros conocemos sólo la democracia que tenemos ahora.

Nietzsche abomina de la democracia. Para Nietzsche la democracia es la democracia parlamentaria y liberal, como lo era para Leopoldo Lugones. Él reivindica el principio de los griegos, que es un principio de jerarquía: la aristocracia griega decía "nosotros los veraces". Ahora, la democracia griega era un valor de la cultura helénica, que, sin embargo, se daba con esclavos. Nosotros tomamos ese valor, pero conceptualmente, digamos, pensando qué es lo que me llevaría en última instancia a una formulación del tipo más generalizado posible para que este mundo deje de masacrarse, y en eso consiste la democracia: es pensar que en el que yo considere aun el más miserable de los seres humanos, el más condenable, el más aberrante, aun en ése hay algo de verdad que yo no tengo, entonces no lo puedo matar, entonces estoy contra la pena de muerte. No por una cuestión biológica, de defensa biologista de la vida, sino porque hay algo en la conciencia del otro, puesto que todo ser hu-

mano tiene conciencia, que nunca va a estar en la mía, sino que siempre va a estar en la suya, y de la cual yo voy a carecer, yo y cualquier otro. Entonces, el que decide matar a otro tiene que pensar que mata una parte de sí mismo o que mata un aporte a una comunidad, el aporte que cada conciencia tiene para dar a la humanidad. Una política humanista debe partir del principio de que cada sujeto tiene algo propio, intransferible que otorgarle a la comunidad, en consecuencia, yo no puedo condenar a muerte a nadie. Primero, porque si lo condeno a muerte, me vuelvo asesino como el asesino. Eso es elemental. Igual se sigue aplicando la pena de muerte, pero, bueno, la concepción filosófica es que en cada ser humano que el Estado mata, o que los seres humanos matan, se está matando una parte de la verdad, porque cada sujeto tiene una parte de la verdad que es suya, intransferible, porque es un individuo. Y esto se entiende sólo bajo la democracia, en la cual todos somos iguales. Pero no esta democracia en la cual todos somos iguales jurídicamente y después, cuando vamos al mercado de trabajo, resulta que el patrón y el asalariado distan enormemente de ser iguales. Bueno, esto ya lo vio Marx, ya sabemos cómo funciona esta democracia canallesca, que en el fondo no es democracia. Como dice Cornelius Castoriadis, no puede haber democracia cuando los representantes del pueblo son políticos que son bancados por las multinacionales. Entonces, Castoriadis dice algo muy sencillo: si un senador quiere ser senador, lo primero que tiene que conseguir es una multinacional que le dé plata, porque llegar a ser senador es muy caro. Entonces ese senador, no bien consigue la multinacional que le da plata, pasa a depender de ella, y ya no es el representante del pueblo, es el representante de esa multinacional que lo compró. Entonces esta democracia no funciona. Hay que remitirse a primeros principios elementales, hay que fundamentar por qué no matarás. El "no matarás", evidentemente, no ha convencido a nadie y menos ha convencido a Freud, que dice: es imposible no matar, porque la pulsión de muerte está en el hombre. Pero hay por lo menos que establecer algunos criterios por los cuales la democracia consiste en respetar la individualidad del otro. ¿Por qué? Porque la individualidad del otro completa la mía. Entonces no queda lugar ya para seguir hablando de vanguardias o dueños exclusivos de la verdad. Y esto es algo que jamás aprendieron ni la derecha ni la izquierda.

La izquierda argentina iba a las asambleas con la bandera del PO, por ejemplo, para coparlas y el vecino, en cambio, iba a la asamblea a buscar su propia identidad, a constituir su nueva identidad o alguna identidad, y de pronto veía que se le pretendía adjudicar una identidad comunista. Yo no quiero ser comunista, decía el vecino, yo vengo acá para averiguar

qué soy, porque me siento mal, pero ahora resulta que tengo que ser comunista. Y chau, ése no iba más. Claro, la izquierda va a aparatear, no va a formar parte. Tendrían que haber dejado de lado...

Alumna: Pero trataban de hacerle tomar conciencia a los vecinos...

J. P. F.: No, no iba a hacerle tomar conciencia, iba a aparatear a la gente, iba a sumar, a llevar agua para su molino. Entonces lo que realmente hizo la izquierda fue disolver, y herir gravemente a las asambleas.

El caso de Massera, el caso de Videla, etc., es considerar que ellos son la verdad. Cuando un régimen considera que es la verdad, cuando Stalin, por ejemplo, para hablar de la izquierda, considera que él es la verdad, cuando Lenin considera que él es la verdad y mata a veinte mil anarquistas, está considerando que la verdad la tiene él y, por lo tanto, que el otro es el error. El otro es el error, y así sí se lo puede matar. Pero no puedo matarlo si pienso que el otro no es el error o que al menos no es el error absoluto, sino que, por lo menos, algo de verdad hay en él, o que si no hay nada de verdad en él en este momento hay algo de recuperabilidad en él. Esta sería la concepción carcelaria que Foucault impulsaría: la cárcel no como castigo sino como recuperación del sujeto, que es lo que tendemos a defender cuando tratamos estos temas. Por eso la democracia es un sistema tremendamente complejo porque es tremendamente traicionable. La democracia es traicionable porque su casta representativa la traiciona, ante todo, porque se entrega al poder económico. Nosotros votamos políticos que están comprados por el poder económico, entonces, ¿a quiénes votamos? Votamos al poder económico, no votamos a los políticos. Entonces ésta es la cuestión del libro de José Nun que se llama *Democracia, ¿representantes del pueblo o representantes de los políticos?* Claro, representantes de los políticos. Los políticos, ¿representantes del pueblo o representantes de los políticos? Los políticos se representan a sí mismos, la clase política se sustantiva y... ¿Por qué se sustantiva? Porque la clase política necesita dinero para hacer política y el dinero lo tienen las empresas, lo tienen las multinacionales, lo tiene el poder económico, ése es el que da el dinero y, por eso, condiciona las políticas.

Ahora bien, imaginemos a Bush hablando por boca de Nietzsche. ¿Qué diría? Yo soy el verídico, Dios está conmigo, yo represento a Dios, yo soy el bien y los demás son el mal, yo puedo declarar guerras preventivas porque yo sé dónde está el mal latiendo antes de que surja. Este tipo es peligrosísimo, está delirando y está delirando al frente del mayor imperio bélico de la Tierra, o sea, es un nietzscheano con mucho poder. Un nietzscheano con poder es siempre un personaje muy peligroso. Enton-

ces, los lugares de hegemonía (para tomar una palabra de Ernesto Laclau, que habla de polos de hegemonía como esos lugares desde donde uno mira y puede surgir algo) no aparecen mucho, no se ven mucho, salvo para quienes creen de pronto en Chávez, por ejemplo. Yo estuve en un discurso de Chávez tan brillante pero tan brillante que adelante había un periodista, Luis Bilbao, un excelente periodista, y cuando se dio vuelta vi que estaba bañado en lágrimas. O sea, lo había emocionado y de verdad el discurso había sido muy emocionante. Entonces, ¿qué hace uno, adhiere, no adhiere? Bueno, hay acá muchos jóvenes, adhieran por favor, pero es como que se nos hace cada vez más difícil adherir, aunque sin embargo necesitamos adherir, porque necesitamos un sentido para nuestras vidas, no para la historia quizás en general, quizás no necesitamos que venga un filósofo a decirnos que la historia marcha hacia la plenitud, no, pero algunos sentidos necesitamos. Y creo que a la vida se le puede dar sentidos, que hay pequeños sentidos, pequeñas agrupaciones, pequeñas acciones, que habría que volver a cierto espíritu rebelde genuino que asomó en diciembre del 2001, que luego se perdió –y eso lo podríamos ver a través del análisis del rizoma en Deleuze, aplicado a la evolución de las asambleas–, pero que la actual es una etapa en la cual el garantismo histórico no existe. Eso hay que bancárselo, creo, y creo que es bueno bancárselo, porque es ir a ciegas seguir creyendo que las cosas van a ir bien necesariamente. Porque nuestra generación, por ejemplo, en los '70, creíamos que íbamos al socialismo, creíamos que íbamos a ganar, creíamos que Perón volvía y hacía lo que decíamos nosotros, y nos fue muy mal francamente, fue horrible, murieron treinta mil jóvenes, obreros, estudiantes, fue un desastre. Entonces a partir de ese momento uno aprende que la historia de ningún modo juega de nuestro lado, como en algunos momentos muy equivocado uno cree. No juega de nuestro lado, porque la historia la hacemos nosotros pero la hacen los otros también y los otros la hacen con mucha fuerza, mucha potencia, muchos medios, mucha crueldad, y eso suele ser desalentador, aunque no necesariamente tiene por qué ser absolutamente desalentador.

Pero eso no es todo. Seamos francos, ¿cuántos años lleva Castro? En enero de 1959 Castro entra en La Habana, estamos a cuarenta y seis años. Y bueno, qué quieren que les diga, a mí me parecen unos cuantos. Yo le diría: comandante, democratice usted la isla, porque, si no, usted va a morir y la van a democratizar los gusanos de Miami, y va a ser espantoso. Después, porque se le ocurre, va y fusila a tres tipos. ¡¿Cómo va a fusilar a tres tipos?! Uno se vuelve loco. Cuando pasó eso, las discusiones eran tremendas, pero ya no eran ni discusiones, porque eso no se discute, no

se discute a esta altura del partido que un gobierno socialista mate a tres tipos. No estamos entre Saint-Jules y Robespierre, ha pasado demasiado tiempo, los derechos humanos han avanzado y la pena de muerte es algo que se cuestiona severamente. O sea, Castro no puede hacer eso. ¿Por qué hace eso? Porque Castro vive dentro de un liderazgo absoluto que no quiere abandonar. Ese liderazgo que Castro no quiere abandonar es un liderazgo del que evidentemente se ha enamorado, de alguna manera, por decirlo de algún modo, le ha gustado tanto que no lo quiere o no lo puede dejar, o no supo cómo dejarlo. Es decir, su tendencia al liderazgo fue tan potente que no supo construir una organización política de sustitución. Entonces, éste es también el gran defecto de un líder político. Pensemos en Perón, que decía siempre "la organización vence al tiempo", pero cuando se murió dejó al frente a López Rega y a Isabel. ¡Fíjense la organización que iba a vencer al tiempo! La única manera que se les ocurrió de vencer al tiempo fue hacer la Triple A. Entonces, el peligro tanto del líder de izquierda como del líder de derecha es ése, la perniciosa idea de que el líder soy yo. Mao Tse-Tung: el líder soy yo, la revolución cultural soy yo, en consecuencia, si yo soy el poder, yo tengo la verdad, y si yo tengo la verdad, al que no piensa como yo lo mato. Y esto sí es terrible, esto ocurre en la derecha, ocurre en la izquierda. Y este no es un mundo fácil justamente por esas cosas, porque no hay buenas personas en este mundo. O mejor digamos que sí, hay muchas buenas personas, pero parece que cuando se acercan al poder algo pasa ahí.

Entonces, ¿qué pasa con esta posmodernidad, que viene a enterrar al marxismo? La posmodernidad aparece con la potencia que tienen las modas. Las modas aparecen prepotentemente, todos tienen que pensar así, tal como todos tienen que usar determinado tipo de zapatillas o de vestido o de pollera larga, pollera corta, etc.; de igual modo, todos tienen que ser posmodernos. Y así como irrumpe poderosamente, con la misma vertiginosidad se diluye y, como moda que es, es rápidamente reemplazada por otra. Uno de los posmodernos más activos fue Gianni Vattimo, el filósofo italiano, discípulo de Heidegger, un tipo inteligente, a quien quisiera rescatar. Vattimo es un tipo, sí, inteligente, sin duda. No es un filósofo, pero es un buen divulgador de Heidegger: tiene una *Introducción a Heidegger* realmente admirable. A Bioy Casares una vez le preguntaron si era posmoderno y él respondió, un poco abruptamente pero con convicción: a mí me importa una mierda el postmodernismo.

Clase 9

Vamos a ver un poco más detenidamente el tema del sujeto en Foucault. ¿Por qué el tema del sujeto? Porque el tema del sujeto tiene mucho que ver con nosotros: nosotros estamos en riesgo grave de perdernos o acaso ya estemos perdidos como sujetos. Foucault se dedicó, en algunos textos, especialmente los de su último período, a reflexionar sobre la temática del sujeto. Y como Foucault tiene una especial sensibilidad para ver cómo el poder nos sujeta –y esto creo que es lo mejor que tiene Foucault, lo más rescatable–, lo primero que hace, por supuesto, es mostrar estos dos matices de la palabra 'sujeto': sujeto es aquel que es poseedor de una subjetividad y, al ser poseedor de una subjetividad, es poseedor de una individuación, pero 'sujeto' es también una palabra que expresa que algo sujeta a otra cosa. Entonces, muestra estos dos matices de la palabra 'sujeto': el sujeto es el sujeto, pero el sujeto está sujetado, digamos, esta sería la cosa. Y todo lo que hace el poder es tratar de sujetar al sujeto, desde el sujeto del poder. El poder como sujeto intenta sujetar a los sujetos.

El texto de Foucault que voy a seguir es uno de los textos del último Foucault y está incluido en un libro muy bueno sobre Foucault, compilado por Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, de Nueva Visión. El texto se llama "El sujeto y el poder" y lo primero que trata es justamente esta cuestión que vengo comentando. Voy a tomar mi apunte y prolijamente voy a ir analizándolo. Ustedes saben cómo trabaja Foucault con la locura y con la represión. El concepto de represión tiene una riqueza enorme, y Foucault se indignaba muy especialmente cuando se asimilaba con exclusividad el concepto de represión a los conceptos de castigo, de exclusión, de marginación, o de encarcelamiento, digamos. Y esto también lo ve Marcuse en su concepto de ocio represivo y en esos conceptos de represión y sobrerrepresión que

articula en *Eros y civilización*, pero más claro está en Foucault cuando dice que la represión funciona también dando placer, entretenimiento. Durante mucho tiempo me gustó mucho trabajar una frase, que era "nos van a entretener hasta morir", porque una de las características sensacionales, espectaculares, formidables, poderosísimas que tiene el poder de nuestros días es que puede dominarnos entreteniéndonos. Entonces esto es lo que dice Foucault.

> *Hay dos significados de la palabra 'sujeto': por un lado, sujeto a alguien por medio del control y de la dependencia y, por otro lado, alguien ligado a su propia identidad por conciencia o autoconocimiento.*

Va a hacer una diferencia muy clara con respecto al marxismo. Quiero aclarar que estamos en camino directo hacia la posmodernidad, en realidad ésta va a intentar ser una clase sobre la posmodernidad, porque estamos en el tema del asesinato del marxismo, que es un asesinato que llevan a cabo o al menos intentan llevar a cabo los posmodernos. Pero, bueno, vamos a ver qué es lo que intentan hacer.

Foucault dice que en el siglo XIX el tema fundamental era el de la explotación social, pero que "en nuestros días es fundamental que luchemos contra la dominación de la subjetividad". Esto es fabuloso, pues ¿por qué en el siglo XIX los sectores de izquierda, los sectores que reaccionaban contra el poder denunciaban sobre todo la explotación social? Porque en plena Revolución Industrial, en plena concentración urbana del proletariado, lo que se hacía evidente era precisamente la explotación social del proletariado, la explotación social que revertía, se definía a través de la extracción de la plusvalía que los propietarios, los poseedores, extraían a los obreros. ¿Y cuál es la nueva revolución que hace la burguesía en el siglo XX? Es la comunicacional, y la hace en los tiempos en que nosotros vivimos. Esto hay que postularlo e incorporarlo, puede doler, puede no doler, pero es fundamental que lo incorporemos. Se hizo una revolución. Hablábamos todos de la revolución en los años '60, en los años '70, mientras tanto se hizo una revolución, la hizo la burguesía, fue la revolución comunicacional. Y la sigue haciendo a través del desarrollo del tecnocapitalismo, sigue haciendo esta revolución porque sigue manejando el mundo, devastándolo, arrasándolo, conquistándolo. Pero los medios de comunicación son tan poderosos, las fusiones de los medios de comunicación son tan poderosas, tan constantes que uno se pregunta por qué este fenómeno de las comunicaciones que tienen tal *páthos* por reunirse, agruparse, autodirigirse, tener penetración, tener potencia, llegar a las conciencias, ¿por qué? Porque esta revolución ya no

está buscando la explotación del hombre como en el siglo XIX, sino que lo que está buscando es controlar, sujetar las subjetividades. También vemos acá una coherencia: si el tema de hoy ya no es para la burguesía la explotación de la fuerza de trabajo del proletariado, porque la burguesía ya no se define como una clase productiva que se encarga de fabricar mercancías y a través de la fabricación de esas mercancías necesita explotar proletarios para acumular plusvalía, sino que la burguesía cada vez más deviene una burguesía que hace negocios virtuales, negocios del dinero a través del dinero, negocios comunicacionales, negocios informáticos, entonces esta burguesía que ha hecho esta nueva revolución no controla a los proletarios en las fábricas, sino que tiene que controlar a una masa enorme de gente que ha expulsado de sí y a la que tiene que controlar a través de una sujeción de las subjetividades. Esto es lo que ve claramente Foucault: "En nuestros días –dice– nuestra lucha es la lucha contra la sujeción de las subjetividades".

Para esto inventa un concepto muy interesante, que es el de poder pastoral del Estado: el Estado tiene hoy un poder pastoral, como lo tenía en la Edad Media. Fíjense qué interesante y qué arriesgada es la simetría. Poder pastoral es el poder del pastor que lleva a su rebaño. Entonces, los Estados de nuestra estricta actualidad, los Estados del poder, son pastorales en este sentido. "Podemos llamar pastoral –dice Foucault– a las técnicas del poder de los Estados modernos occidentales". Unas palabras dice acerca del poder pastoral en este texto que estoy comentando, habla de la cristiandad, de cómo era en la cristiandad el poder pastoral. El poder pastoral en la cristiandad era el poder de la Iglesia, que se ejercía a través del sacerdote, el sacerdote expresaba la palabra del redentor y el que escuchaba, escuchaba un poder pastoral que le decía: quédese tranquilo, espere y será feliz en el reino del otro mundo. Entonces, el poder pastoral de hoy tiene de ese poder medieval esa concepción quietista de inmovilizar las conciencias, de frenarlas, de sujetarlas, de sofocarlas, para mantenerlas tranquilas. Entonces, en el poder pastoral medieval –dice Foucault– se trataba de asegurar la salvación individual en el más allá; ahora se va a tratar de asegurar la salvación en el más acá: sean felices hoy, disfruten hoy. Inmediatismo, el tiempo transformado en rapidez, todo es para ayer, todo es instantáneo, todo es para el goce, entonces la salvación ya no es una salvación religiosa que tenga que esperar un más allá, sino que la salvación está propuesta como algo posible hoy. Y aun aquellos más menesterosos que siguen mirando los aparatitos de televisión siguen enganchados en estas promesas maravillosas de mundos maravillosos a los que alguna vez ellos mismos van a llegar y a los que, en última instan-

cia, están llegando en ese momento porque los están viendo. No sé si ustedes han visto gente leer la revista *Caras* en algunas parrillas, digamos, muy humildes, están comiendo un cacho de carne y leen la revista *Caras*, es decir, por cuatro o cinco pesos entran en un mundo fabuloso que en lugar de indignarlos los deslumbra. Este es el gran triunfo del poder: en lugar de producir indignación, produce deslumbramiento y alimenta la idea de que alguna vez yo voy a estar ahí o hasta que ya estoy ahí porque compré esta revista y formo parte de ese mundo.

Entonces, Foucault va a describir el nuevo poder pastoral. Él piensa, por supuesto, en las sociedades centrales. En nuestras sociedades no se da exactamente del mismo modo, pero el Estado tiende al poder pastoral o el poder tiende a asegurar este poder pastoral.

> *Se trata de conducir a la gente a la salvación en este mundo. La palabra 'salvación' significa aquí salud, bienestar, buen nivel de vida, seguridad, protección, etc., etc.*

Esto es, por supuesto, muy característico de las sociedades centrales. Ahora, ustedes observen que es muy interesante ver que en la medida en que el poder pastoral del Estado no les asegura a los ciudadanos todo esto elemental, el bienestar en este mundo, tiene que acentuar entonces el poder de sujeción de los sujetos, es decir, tiene que acentuar el poder comunicacional que sujeta al sujeto, que lo sofoca, que lo moldea, que lo convence, que le dice que esto que tiene, aunque poco, es lo mejor.

Entonces, el concepto que Foucault elabora aquí, y que es uno de los que vamos a encontrar por todos lados, porque es realmente muy rico, es el de las ciencias humanas, digamos, el poder se lanza a estudiar al hombre. Pareciera que hay en esto como un gran desinterés o, digamos, el juramento hipocrático, la medicina, que se lanza a estudiar al hombre, las ciencias del hombre, la sociología, etc. Pero lo que va a decir Foucault es que esto es lo que él llama biopoder. Biopoder significa que se estudia al hombre para dominarlo. Evidentemente, uno va a un hospital y lo curan, por supuesto, todo eso está cubierto, pero el estudio del hombre que se hace es un estudio no para liberarlo de nada, porque al hombre no se lo quiere liberar de nada, se lo quiere en cuanto ganado obediente, en cuanto sujeto de la sujeción por parte del poder.

Entonces, Foucault dice que lo que dominan son nuestras subjetividades, ya que vivimos agredidos y atacados por todos lados por fuerzas que intentan dominar nuestras subjetividades, decirnos lo que tenemos que pensar, lo que tenemos que vestir, lo que tenemos que comer, los libros que tenemos que comprar.

La otra vez enciendo cualquier canal y está el autor de *El Código Da Vinci*, pero a la vez está Umberto Eco que le hace el juego y aparece en ese programa como el gran semiólogo de una enorme tradición cultural y que ha escrito un best seller, digamos, serio, *El hombre de la rosa*, y otro también muy interesante, *El péndulo de Foucault*, es un hombre que escribe best-seller serios. Entonces, lo llaman, lo integran a este programa donde ese señor que se llama Dan Brown, el autor de *El Código Da Vinci*, explica el código. Es un macanazo infernal eso, pero, claro, cuanto más grande la mentira más penetración tiene, ¿no? Entonces por el otro lado, ¿cuál es el negocio del que arma el programa? Tenerlo a Dan Brown nada más es muy poco, es insuficiente, no, hay que fingir el disenso, hay que fingir la democracia, hay que fingir que todo aquí se discute porque vivimos en el colmo de la libertad y vivimos en el colmo del control. Entonces, llaman a Umberto Eco, que no se haga el distraído porque él sabe que es convocado para representar la seriedad acedémica, para integrarse a ese programa y para refutarlo a Dan Brown y decir "no, porque esto que hizo es todo mentira..."; corte, aparece Dan Brown: "esto no es así porque..."; corte, aparece de nuevo Umberto Eco, y entonces se va armando todo a través de una cosa que en realidad no nos importa. Entonces, ¿dónde está la cosa, a qué juegan con nosotros, qué es lo que nos arman? Viven armándonos cosas, y ésta es la represión entretenida. Es una represión gozosa, porque uno va y compra ese libro que está en todas las librerías, lo lee y después saca uno casualmente de Umberto Eco. Entonces, esto es lo que se arma, y se arma para distraernos, para que nos pasemos por ahí tres horas discutiendo quién tenía razón, si Umberto Eco lo desarmó al autor de *El Código Da Vinci* o si Dan Brown logró sostenerse, con lo cual vamos a comprar más ejemplares, vamos a leerlo de nuevo, vamos a regalarlo a nuestros grandes amigos y vamos a decir que ni Umberto Eco logró destrozar *El Código Da Vinci*. En realidad, sigo dentro de Foucault, todo esto está dicho para ejemplificar a Foucault.

Lo que dice Foucault es que intentan cooptar nuestras subjetividades, que el poder pastoral de hoy, en lugar de prometernos la salvación en el más allá, nos la promete en el más acá o al menos nos promete la salud y todo este tipo de cosas, al menos en las sociedades desarrolladas. Y en las nuestras, si bien no promete la salud, lo que propone es, sin duda, bueno, entretenimiento de todo tipo de calidad.

Por ejemplo, ayer vi un fragmento de un programa de Susana Giménez. Eso no va dirigido al lector de *El Código Da Vinci*, eso es más bajo. Dentro de la estructura de la captación de subjetividades, el análisis es: bueno, acá hay un sector de personas que no leen *El Código Da Vinci*, no

van a las librerías, ven una librería y se escapan, porque tienen miedo a los libros. Entonces dicen: vamos a cubrir este aspecto. Bueno, para esto está, por ejemplo, Susana Giménez. Y ayer Susana Giménez estaba con un montón de chicas, por decirlo claro, en bolas pero pintadas. Había algunas muy lindas, realmente muy lindas minas. Ahora, en un momento sublime, esta mujer indescriptible –yo ya no sé cómo hablar de esta mujer, lo que significa en nuestra vida este símbolo del fracaso argentino– dice: no, porque ustedes trabajan, ustedes son trabajadoras. Claro, decían las chicas, nosotras somos trabajadoras, trabajamos mucho, porque hay que trabajar. Entonces, dice Susana Giménez: porque si yo no hubiera trabajado muy fuerte y muchísimo en mi vida, hoy sería, qué sé yo, maestra. Bueno, créase o no, es verdad, así es. Esto fue lo que dijo. Textual. Pero a la vez el programa fue entretenidísimo, fueron las chicas, que eran muy lindas, no sé si les dije, hicieron sus bromas, y yo creo que esa barbaridad escupida al aire pasó desapercibida, al menos no vi ninguna nota que la mencionara.

Ahora bien, entonces, ¿qué tenemos que hacer ante esta agresividad inteligentísima? Porque, ojo, esto (aunque no parezca) es muy inteligente. Entonces, lo que dice Foucault es que quizás el objetivo más importante es ante todo descubrir qué es lo que somos. Y al decir "qué es lo que somos", está diciendo qué es lo que somos en tanto hechos. Nosotros no somos personas que simplemente son, somos personas que han sido hechas a lo largo de su vida. Entonces, tomar conciencia de esta situación de construcción en la exterioridad de nuestra personalidad, de la exterioridad de lo que nosotros creemos que es nuestra subjetividad y que, en el fondo, no es nuestra subjetividad, porque sólo es la que nos hicieron, es un gran paso para la liberación de las conciencias. Ahí es donde puede nacer la conciencia crítica. Y es interesante que Foucault ponga el punto de vista ahí y que diga: si no hay ese punto en el cual la conciencia rompe con todo lo que hacen de ella, no se puede producir nada. Porque ustedes observen: el esquema marxista de la lucha de clases estaba centrado en la fábrica, porque en la fábrica los trabajadores como compañeros se reconocían los unos a los otros y hablaban entre ellos, compartían una situación común, y esa situación común creaba una intersubjetividad común. Pero al no existir el ámbito de la fábrica, el ámbito de la dominación a través del trabajo productivo, lo que existe es o el cuentapropismo o el trabajo de oficina o el trabajo canallesco que todos conocemos donde todos se pisan la cabeza a todos, donde todos esperan que lo echen a aquel para que no me echen a mí, pero una vez que echan a uno el próximo puedo ser yo, entonces tomo tres pastillas de Rivotril y me voy

a casa. En este mundo, donde lo que están quedando son los bienes de servicios, ya no existe la estructura que posibilitaba una estructura sindical de la cual surgiera lo que Marx llamaba una conciencia de clase. Una conciencia de clase sólo puede surgir si existe una clase productora, una clase proletaria que produce dentro de un sistema de producción. Pero como el capitalismo cada vez más ha ido girando de un sistema de producción a un sistema de especulación de capitales virtuales, ¿en este momento la revolución comunicacional qué hace? Tiende a dominar las conciencias. Entonces, ¿cómo salen las conciencias de esa dominación? Antes, en las fábricas, era más fácil. En *Pasado y Presente*, por ejemplo, Portantiero en los años '70 había escrito un artículo que se llamaba "La centralización en la fábrica", era un artículo muy lúcidamente marxista. La centralización en la fábrica quería decir que la fábrica era el lugar de la individuación. No hay nada más importante en una vida que una individuación: si no nos individuamos no somos, o somos lo que otros quieren. Ahora, la centralización en la fábrica posibilitaba la individuación porque eran compañeros los que estaban ahí, que participaban de un mismo destino histórico ligado a un mismo sistema productivo, en el cual podían reunirse, dialogar, conocerse y una subjetividad alimentaba a la otra. Pero ahora las subjetividades no se alimentan porque desapareció lo intersubjetivo. Al desaparecer lo intersubjetivo, por lo que está clamando Foucault es salvar la conciencia, salvar la subjetividad, liberar la subjetividad, que llegue un momento en el cual la subjetividad diga: no, yo tengo que asumirme, tengo que individuarme, tengo que encontrar una identidad, tengo que poder ser otra cosa de lo que constantemente están haciendo conmigo. Entonces cito a Foucault, esta frase es hermosísima: "Quizás el objetivo más importante para nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo".

Terminando el texto, que se llama "El sujeto y el poder", Foucault se ocupa especialmente de los momentos de insubordinación. La insubordinación tiene que ser una constante también para que exista el poder subordinador, porque, claro, si no existiera la potencialidad de la insubordinación, el poder subordinador no existiría tampoco. Todo este poder existe porque el hombre es potencialmente un subversivo, un insubordinado. Entonces, todas estas reglas que estudian al hombre paso por paso para ver cómo es y para dominarlo tratan de ver también cuáles son las condiciones de posibilidad de insubordinación de los sujetos, y una de esas condiciones es justamente la toma de conciencia, el apoderamiento de la propia subjetividad.

"La esclavitud –dice Foucault– no es una relación de poder". Claro, la esclavitud no es una relación de poder, porque no es una relación que pueda invertirse. Es una relación de poder, si ustedes quieren, pero a la vez es una relación de poder demasiado asegurada: el esclavo es alguien que ha aceptado totalmente ser esclavo. Sin embargo, las relaciones de poder pueden subvertirse en algún momento. Y esto es fantástico, dice: "Hay poder porque hay libertad". Acá es donde podemos tomar el aspecto positivo, optimista de la cuestión: el ser humano nunca se va a rendir. Mientras tenga un margen de libertad, el poder va a estar ahí para ahogar ese margen de libertad, pero mientras el poder esté allí es porque ese margen de libertad existe; si no existiera esa posibilidad de un margen de libertad en el hombre, no habría poder, habría sólo esclavitud, y donde hay sólo esclavitud es más cómodo, digamos, es más laxo, es feudal, no es tan complicado. El poder complicadísimo que tenemos hoy en día, al fin y al cabo, nos podría llevar a cierta visión optimista de que las condiciones de posibilidad de insubordinación y las condiciones de posibilidad del surgimiento de libertades parciales o totales debe ser real como para que se esfuercen tanto en aniquilar las subjetividades.

Aquí Foucault se acerca mucho a Sartre, según habrán notado varios. Es notable el acercamiento de Foucault a Sartre aquí, porque Sartre justamente basa todo en la libertad: para Sartre hay alienación porque antes hay libertad. La alienación no existiría si no existiera la libertad, la alienación es siempre libertad alienada. Es decir, el hombre que se enajena entrega su libertad, pero primero tiene que tenerla para enajenarla. O sea que la libertad siempre está erosionando el sistema de poder. Y la frase ésta de Foucault, "Quizás el objetivo más importante de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo", es parecidísima a la conocida, célebre, formidable de Sartre, "Uno es lo que hace con lo que han hecho de él". Entonces, en el último texto de "El hombre y las cosas", *Situaciones I*, Sartre dice: "La libertad es el fundamento del ser". Esto quiere decir que hay una libertad en el hombre que siempre puede volver, y el poder existe y existirá y viene existiendo porque existe esa libertad, entonces todo lo que hace el poder está destinado a sofocarla. Pero si está destinado a sofocarla es porque existe y porque renace. Bueno, muy optimista esto, ¿no? ¿No les pareció muy optimista? Es bastante optimista. Bueno, termino aquí con Foucault.

Alumno: A mí no me quedó claro qué toma Foucault de Nietzsche, por qué es un nietzscheano de izquierda y qué es la época clásica para Foucault.

J. P. F.: Lo que toma básicamente Foucault de Nietzsche es esta idea del poder. Cuando Nietzsche habla de la voluntad de poder dice que el poder de la voluntad de poder consiste en imponer la verdad. Ahora, esto es fantástico, viene bárbara tu pregunta. ¿Por qué la verdad es ésta? ¿Por qué la verdad es eso que dijo Susana Giménez? Es la verdad para la mayoría de la gente que la escucha. Tengámoslo en claro: nosotros nos reímos acá porque somos gente ilustrada, pero muchísima gente que escucha dice: tiene razón Susana, hay que trabajar, porque si no, uno termina siendo maestro. Ahora, ¿por qué tiene razón Susana? Porque habla desde un canal central, en horario central, porque tiene un mito impresionante, entonces eso que ella dice es verdad, porque lo enuncia desde el poder que tiene. Entonces, lo que hace nietzscheanamente Foucault es decir que la verdad no existe, sino que la verdad es una creación del poder. Hay una frase fabulosa de Nietzsche que dice: no hay hechos, hay interpretaciones. Y si esto nos tiene que romper la cabeza, que nos rompa la cabeza: no hay hechos, señores, hay interpretaciones. Pueden ocurrir los hechos que quieran y van a venir miles de interpretaciones a discutirlos, y finalmente no vamos a entender nada, que es frecuentemente lo que ocurre con los grandes casos que hemos tenido, Yabrán, Cabezas. ¿Recuerdan Cabezas? Sdrech, que murió, pobrecito, era un buen tipo, pero, claro, le pusieron unos mangos y empieza la investigación Sdrech por canal 13 y todo el público empieza a verla. No era nada, no tenía nada Sdrech, no tenía nada ni descubrió nada, añadió palabras, confusión, palabras. ¿Y qué es lo que se crea? Miles de interpretaciones, y nadie sabe quién mató a Cabezas, nadie sabe si Yabrán está vivo, nadie sabe si se pegó un tiro, nadie sabe dónde está, nadie sabe nada. Lo único que hay es un cadáver, ése es el hecho. Las interpretaciones son cientos de miles. Y también las conjeturas: que Menem, que la mafia, que el poder, todo también conjeturas. Pero en este caso, ¿qué diría Nietzsche? Nietzsche diría: hay una verdad, a Cabezas lo olvidaron, podemos decir. Esa es una verdad, terrible, pero es una verdad, ya nadie se acuerda de Cabezas. Otra verdad: ya nadie se acuerda de Yabrán. Otra verdad, el caso quedó en el pasado. O sea, ésa es finalmente la verdad, la verdad fue que no se supo nada. Muchas veces ésa es la verdad. Entonces, lo que hace Foucault con Nietzsche es decir: es cierto, no hay hechos, hay interpretaciones y la verdad es una creación del poder. No quiere decir esto que la verdad no se detenga nunca. No, no, se detiene en el preciso momento en que hay un poder lo suficientemente poderoso como para congelarla e imponerla masivamente. Es decir, si yo dispongo de muchos medios de comunicación, de muchos diarios, de mucha información, de

mucho poder, de mucha gente, voy a lograr imponer una verdad, como se logra imponer. Estamos llenos de verdades impuestas que ya no discutimos. Entonces, ésa es la relación con Nietzsche y con la voluntad de poder nietzscheana que arroga para sí el poder de crear la verdad.

Hay un movimiento filosófico-político-propagandístico, que fue célebre y que todavía está, en el arte sobre todo, en ciertas estéticas que todavía se denominan posmodernas, y hasta algunos todavía hablan de esta época como una época posmoderna. La época moderna habría sido la época de las revoluciones. Fíjense qué interesante: si la época de la modernidad fue la época de las revoluciones, la época de la modernidad fue también la época de las totalidades. Una revolución se define por la idea de totalidad: se revoluciona todo, entonces la idea de totalidad le es consustancial a la idea de revolución. Entonces, la posmodernidad viene a instaurar una época en la cual la modernidad ha quedado atrás. Han quedado atrás muchas, muchas cosas.

Yo voy a tomar un texto de un muy inteligente posmoderno, que es Gianni Vattimo, para volver a los medios de comunicación. Gianni Vattimo dice que la sociedad posmoderna es la sociedad de los medios de comunicación. Es lo que acabamos de ver con Foucault. Este señor italiano sigue a Lyotard, que dice: la condición posmoderna es el estudio del saber en las sociedades desarrolladas, el saber es el poder. Y Vattimo dice: "El término 'posmoderno' es el término que viene a calificar la época del dominio de los *mass-media*". Dice algo muy interesante, esto es fabuloso, escuchen esto; con gran ironía Vattimo dice: Tengo para mí que todavía resulta como un insulto decirle a una persona "reaccionaria". Fíjense qué interesante que uno le diga a Vattimo: usted es un reaccionario. Vattimo, muy inteligente, diría: pero usted está loco, usted me está diciendo un insulto que no tiene sentido. Para que yo sea un reaccionario la historia tiene que avanzar progresivamente, para que yo sea un reaccionario *la historia tiene que avanzar linealmente y tiene* que poder retroceder también en el mismo sentido. ¿Qué pruebas tiene usted de que todo eso es así? Ese concepto de reaccionario, perdóneme, es un disparate, presupone una historia que progresa, una historia única, un tiempo único, una historia lineal y una historia que es progresiva y una dirección histórica que es reaccionaria, porque es opuesta a la inequívoca dirección del progreso.¿Está claro esto? Porque ésta es una de las críticas fundamentales que Vattimo y todos los posmodernos le van a hacer a la concepción marxista de la historia. Lo que van a decir es: la concepción marxista de la historia es una concepción lineal, cuando los marxistas nos dicen reaccionarios es porque están seguros de que la historia se

dirige, inexorablemente, hacia un futuro en el cual se va a realizar la justicia social, la sociedad sin clases, la igualdad, etc., etc. Bueno, ése es un supuesto que no tiene ninguna demostración. Cuando los marxistas nos dicen reaccionarios, están suponiendo una sola temporalidad, lineal, que avanza, un solo tiempo. La historia no tiene un solo tiempo, tiene muchos tiempos históricos. Entonces, éste es uno de los puntos. Vattimo insiste que el marxismo fija la historia en relación a un punto central. En realidad, si lo analizamos, éste era el punto, como vimos, de mayor fragilidad de la filosofía de la historia en Marx y en Hegel.

Lo que van a atacar los posmodernos es la filosofía de la historia. ¿A qué llamamos filosofía de la historia? Llamamos filosofía de la historia a una concepción que encuentra en la historia el desarrollo de una determinada idea. En Hegel, la idea absoluta, la idea del Estado que va a cerrarse sobre sí mismo y como conciencia de sí, y en Marx, la historia de la lucha de clases a través de la cual una de las clases va a clausurar la historia en un momento privilegiado instaurando el reino de la libertad. Entonces, esta historia es una historia lineal, una historia única, una historia que avanza, una historia de una única temporalidad y una historia que se estructura alrededor de un centro: en Hegel, la idea; en Marx, el proletariado. Todo lo que va a caracterizar a los posmodernos es que no hay centro, es el descentramiento de la historia. Esto lo toman de Derrida, la deconstrucción de la historia. Lo que hace Derrida es destruir todo pensamiento binario. Pensamiento binario es el pensamiento de lo bueno y lo malo, lo negro y lo blanco. No hay pensamientos binarios. Sólo hay el juego infinito de todos los fragmentos que se combinan entre sí y que finalmente darán un sentido, o no lo darán. Aquí va a ser el punto en el cual se va a acusar a los posmodernos justamente, esta especie de vértigo de las temporalidades, de las verdades, termina siendo un mundo inaprensible, ininteligible, entonces éste es el punto que se les va a criticar. Por otra parte, hay una hermosa definición de Hegel de la verdad. Hegel ya veía esto, decía: la verdad es el todo, pero la verdad es el todo en el cual cada uno de los miembros se entrega, la verdad es el delirio báquico en el cual cada uno de los miembros se entrega a la embriaguez. Claro, Hegel, de algún modo, ya era posmoderno.

Sigo con Vattimo. En lo que Vattimo va a insistir es en que no existe una historia única. La cosa es bastante simple, lo que le van a reprochar a Marx y a Hegel es que habían trazado una historia única. Lo que van a decir es que no existe una historia única, existen miles de historias, cientos de historias, por lo menos cientos de historias. No hay un mundo único. Claro, con la caída del Muro de Berlín, con el colapso del marxis-

mo, con el surgimiento de toda esta especie de desorden mundial, el postmodernismo parecería venir a explicitar la diferenciación infinita. Pero la diferenciación infinita que viene a explicitar el postmodernismo también viene a expresar la democracia política y también viene a expresar el mercado. El mercado es infinito, en el mercado todos los sujetos del mercado son libres y son iguales, como en la democracia. ¿Por qué? Porque la historia no tiene una sola línea, sino que tiene muchísimas líneas. Entonces, el postmodernismo se presenta como una teoría de la democracia política y de la democracia económica. En última instancia, como una justificación del neoliberalismo triunfante.

Vattimo hace referencia inmediatamente al pope de los posmos, como lo llamaba Claudio Uriarte. Cuando murió Jean-François Lyotard, Claudio Uriarte, que es un periodista de *Página/12*, sacó una nota que se llamaba "Murió el pope de los posmos", que a mí me pareció un horror, porque realmente se merecía algo más el pobre Lyotard. ¿En qué sentido Vattimo va a hacer referencia a Lyotard? Lyotard es el que desarrolló, en un texto que se llama *Misiva sobre la historia universal*, el famosísimo tema de los grandes relatos. Estamos hablando ya casi de temas de la historia, porque es notable cómo pasa el tiempo, ya todo esto es viejísimo. Bah, es viejísimo porque es viejo de ayer. Lo que es viejo de hace trescientos años no es viejo, tiene cierto prestigio. Pero Lyotard, cuando publica *La condición posmoderna*, decreta lo que llama la muerte de los grandes relatos. ¿Qué son los grandes relatos? Son los grandes relatos de la historia. Él se refiere fundamentalmente al gran relato cristiano de la redención de la humanidad por el *sacrificio del hijo de Dios*, el *relato de la dialéctica* hegeliana, que es la realización de la idea a través del conocimiento que la razón va tomando de sí, el relato marxista de la emancipación, de la explotación y de la alienación por la socialización del trabajo, el relato capitalista –dice– de la emancipación de la pobreza y el desarrollo tecnoindustrial. Entre todos estos relatos, dice, hay materia de litigio, pero todos estos relatos han muerto, porque ya no hay un solo relato de la historia, hay muchos relatos de la historia. Fue muy sorpresivo al comienzo y muy rico, porque, en realidad, esta proliferación de los relatos vino, en cuestiones de arte, a erosionar el relato tradicional con principio, desarrollo y fin. Ustedes habrán visto que en las discusiones estéticas que se tienen frecuentemente sobre cine o literatura, entre tradición y vanguardia, que son dos palabras tontas, pero bueno, que se usan mucho, ahí también está en juego la tradición como algo que va hacia atrás y la vanguardia que va hacia delante, abriendo no se sabe qué caminos. No se sabe qué abre la vanguardia, pero bueno. Porque la idea de van-

guardia en realidad es la idea de progreso disfrazada con los oropeles de la vanguardia. Porque si uno cree en la vanguardia, en realidad Schönberg es más que Beethoven, lo cual es un disparate, pues una sonata de Mozart puede valer más que toda la obra de Schönberg. No digo que necesariamente sea así, pero no tiene por qué ser inferior. Justamente la verdadera vanguardia se caracteriza por incorporar todo lo que tiene en el pasado.

Pero lo que Vattimo dice es que lo fundamental que él viene a postular es la sociedad de *los medios de comunicación*. Entonces, aquí tenemos. Para los posmodernos, la sociedad posmoderna es la sociedad de los medios de comunicación. La sociedad de la comunicación ahora vamos a ver qué es para Vattimo. Lo que trato de defender es lo siguiente, dice Vattimo: a) que en el nacimiento de una sociedad posmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación; b) que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más transparente, más consciente de sí, más ilustrada, sino como una sociedad más compleja, incluso caótica, y, por último que precisamente en este relativo caos residen nuestras esperanzas de emancipación. Ahora, acá Vattimo va a caer en una contradicción, porque lo que va a llamar esperanzas de emancipación va a consistir en que la sociedad de los medios de comunicación transparentiza todos los conflictos humanos. Esto es a comienzos de los '90. Hay una visión muy optimista de los medios de comunicación, en la cual todo viene a ser objeto de comunicación. Entonces, como todo viene a ser objeto de comunicación, dice, ya no se puede concebir la historia según puntos de vista unitarios e incluso –y observen, relacionándolo con lo de Foucault, o incluso con lo de Nietzsche, "no hay hechos, sino interpretaciones"– Vattimo va a decir: el mundo se convierte en fábula, no hay una realidad. La realidad es el entrecruzamiento y la contaminación de las interpretaciones de los medios de comunicación. Los medios de comunicación implican la pluralidad absoluta. Esta pluralidad absoluta es la reivindicación democrática de los medios de comunicación, en el sentido de que todos tienen el derecho de decir su palabra, su verdad, su opinión, y esta opinión vale tanto como vale la otra. Es la validación de todo lo diverso. La pluralidad absoluta erosiona, va a decir Vattimo, el mismo principio de realidad tal como era tradicional, porque en la sociedad transparente de los medios de comunicación se trata de la liberación de las diferencias. Y recurre a la teoría del dialecto. El dialecto es algo que diferencia una región de otra. Entonces, el mundo deviene un lugar en el cual hay miles y miles de dialectos, todos los cuales son verdaderos, contrariamente al marxismo,

que postulaba una exclusiva versión de la historia. Entonces, un dialecto es un dialecto entre muchos otros, y esto es una experiencia de la libertad.

Entonces, dice que esta experiencia de la libertad implica reflexionar profundamente en algo de la filosofía heideggeriana, que también toman Deleuze y Badiou. El principal libro de Badiou se llama *El ser y el acontecimiento*. Bueno, vamos a ver. ¿Qué es esto del acontecimiento? No sé si ustedes estarán habituados a encontrarse con esta palabra, pero hay un libro sobre Deleuze que se llama *Deleuze: una filosofía del acontecimiento*. Está el libro de Alan Badiou, que es *El ser y el acontecimiento*, y acaba de salir un libro de Heidegger que se llama *Aportes a la folosifía: Acerca del evento*. Pusieron "evento" por no poner "acontecimiento", digamos, porque la palabra alemana, "Ereignis", posibilita distintas traducciones. Vamos a diferenciar un hecho histórico de un acontecimiento. ¿Qué sería un hecho histórico? Un hecho histórico es un hecho que está incluido en una trama de hechos que tiene una linealidad, un sentido y un horizonte hacia el cual se dirige. Un hecho histórico sería un hecho tal como lo concibe el marxismo. Por ejemplo, la Revolución Francesa sería un hecho histórico, porque la Revolución Francesa es el fin del orden feudal, del orden monárquico sobre todo, y también el comienzo del mundo burgués, y ese comienzo del mundo burgués como hecho histórico está preñado de consecuencias y va a dar surgimiento a la sociedad burguesa, que va a dar surgimiento a su vez a las contradicciones que van a posibilitar el surgimiento del proletariado. No sé si ustedes ven que aquí hay una densidad interna en los hechos, que es lo que los filósofos llaman el en sí de los hechos. Es el en sí porque estos hechos tienen todos la materialidad de la historia, porque son parte necesaria de la historia. No hay nada que ocurra en la historia que no sea necesario, todo lo que ocurre es necesario, porque forma parte de una dialéctica histórica que se va desarrollando. El hecho histórico tiene una densidad en el marxismo que es la densidad de estar inserto en una cadena dialéctica de desarrollo histórico-teleológico que se dirige hacia un horizonte. Eso es un hecho histórico.

Un acontecimiento no tiene nada que ver con esto. ¿Por qué? Las filosofías postestructuralistas y posmodernas y el mismo Heidegger, cuando descreen de las filosofías de la historia, cuando descreen de la teleología histórica, es decir, de que la historia sea una línea recta lanzada hacia delante, que avanza constantemente en una temporalidad única, y cuando ya no ven los hechos históricos enmarcados dentro de esa linealidad histórica, dentro de esa sustancia, como la llama Hegel, en-

tonces ese hecho histórico se nos volatiliza, ya no es el hecho histórico de la densidad del hecho histórico de Marx y de Hegel. Entonces a eso le llaman acontecimiento. El acontecimiento sería un hecho que no está inscripto dentro de ninguna cadena de significación. Es muy interesante la diferencia, porque es la diferencia entre los dialécticos y los no dialécticos. Para los no dialécticos no hay hechos históricos con una materialidad que obedezca al desarrollo interno de una línea histórica que progresa en una misma dirección. Estamos de acuerdo en la concepción con que al menos Heidegger y los filósofos posmodernos y los postestructuralistas caracterizan al marxismo y al hegelianismo, ¿no? Cuando Louis Althusser habla de una continuidad sustancial en Hegel, está diciendo que la historia hegeliana avanza en una única dirección y que es una sustancia que es también sujeto y que avanza en una sola dirección. Cuando analiza al marxismo, cada hecho de la historia marxista tiene una justificación porque es parte de la dialéctica histórica. Hay una dialéctica histórica, y esto quiere decir que hay una sustancia de la historia, que hay un sujeto de la historia que se desarrolla en ella. Ese sujeto se expresa a través de la lucha de clases y la materialidad de ese sujeto es la lucha de clases, las clases sociales, los conflictos sociales, pero básicamente la materialidad de las clases sociales. Entonces cada hecho que ocurre está tramado por todos estos elementos, forma parte de un complejísimo entramado que le da su contenido. El acontecimiento, al no formar parte de una historia única, no tiene contenidos, acontece y se evapora. Ojo, yo no estoy de acuerdo con esto, ni con esto ni con nada, yo sólo estoy exponiendo. Entonces, cuando Badiou habla del ser y del acontecimiento, está hablando de dos cosas que para él son muy distintas, porque el acontecimiento se caracteriza por no tener la densidad del ser. Entonces de ahí esta oposición. El ser se caracteriza por estar siempre inserto en una linealidad que expresa una materialidad que se dirige hacia un horizonte, y ese desarrollo es necesario. Esta es la concepción dialéctica de la historia. Al dejar de lado la dialéctica, el hecho ya no tiene esta materialidad interna, entonces a este hecho le llaman acontecimiento. Una filosofía del acontecimiento. El acontecimiento ocurre pero no está expresando ninguna trascendentalidad de la historia. No sé si estamos claros en esto, porque es muy lindo agarrar la diferencia. Fíjense la liviandad que aparentemente tiene el acontecimiento, pero a la vez esa liviandad nos da mucho miedo, ¿no?, porque quizás es más cálido sentir que un hecho histórico está inserto en una linealidad necesaria que se dirige racionalmente hacia un futuro, mientras que el acontecimiento nos sumerge en una especie de pavor ante lo inasible. Ese acontecimiento, ¿a

qué pertenece, a qué historia pertenece, qué expresa? Entonces aquí sí es donde nos consigue asombrar Deleuze, nos consigue asombrar Badiou y nos dicen: ése no es el ser, ése es el acontecimiento.

Por ejemplo, las Torres Gemelas, flor de ejemplo. Muy bien, vamos a interpretar las Torres Gemelas según esta línea hermenéutica. Como acontecimiento, las Torres Gemelas no estarían insertas dentro de ninguna visión de la historia que les diera una linealidad como si por eso que ocurrió ahí la historia se fuese a dirigir necesariamente hacia tal o tal lugar. Eso haría de lo de las Torres Gemelas un hecho histórico. Ahora, para los filósofos basados en Heidegger, pero, ojo, para los filósofos que no creen que la historia tenga una direccionalidad, esto es lo fundamental. Yo como filósofo puedo creer que la historia no tiene una direccionalidad, entonces lo de las Torres Gemelas no me lleva a ninguna parte. Es decir, un marxista podría interpretar lo de las Torres Gemelas como una exacerbación de la lucha de clases a nivel internacional. No digo que sea así, pero supongamos. Si él interpreta lo de las Torres Gemelas como una exacerbación de la lucha de clases a nivel internacional, sigue interpretando la historia como lucha de clases, la sigue interpretando como una historia que tiene una materialidad tramada por los antagonismos. Esos antagonismos son dialécticos. La dialéctica tiene una teleología. La palabra 'teleología' la tenemos que incorporar, nos la tenemos que meter adentro. Teleología es aquello que va dirigido hacia un fin. Y es tranquilizador que las cosas vayan dirigidas a un fin. En este sentido es que desde hace rato digo que el marxismo tranquiliza. Y los posmodernos no tranquilizan. Después los vamos a desenmascarar. Pero los postestructuralistas, por ejemplo, no tranquilizan. ¿Por qué? Vamos al acontecimiento ahora: las Torres Gemelas. Las Torres Gemelas es un acontecimiento, es algo que ocurrió pero que no está inserto en ninguna trama universal, no hay una historia universal que ese hecho esté expresando. ¿Está claro esto?

Yo, como filósofo de la historia, diría –es muy fácil hacerlo–: lo de las Torres Gemelas fue generado por el mismo imperio, fue hecho para desencadenar la guerra de Irak, fue hecho para hacer lo que están haciendo, yo qué sé, neutralizar Corea del Norte, bueno, sí, yo armo todo eso. Ahora, ¿eso qué es? Eso lo armé yo, no está armado en la realidad, es una de las interpretaciones posibles de la realidad. Y si encima digo que eso es necesario y que eso iba a ocurrir necesariamente así porque de las Torres Gemelas sólo podía salir la guerra de Irak, porque en las Torres Gemelas estaba contenido en su germen la guerra de Irak, porque la historia es teleológica, porque se dirige en una sola dirección, entonces

ahí sí estoy haciendo una filosofía de la historia. Pero del acontecimiento Torres Gemelas no necesariamente tuvo que haber surgido lo que surgió. Convengamos que pudo haber surgido otra cosa. No sé si están de acuerdo. Yo creo que sí, que pudo haber surgido otra cosa, que constantemente puede estar surgiendo otra cosa, que la historia tiene un elemento de azar, y esto lo sabe la ciencia. ¿Vieron *Copenhague*? La ciencia trabaja con la idea de azar, de indeterminación, la ciencia no ha lograr incorporar la idea de necesariedad, ¿cómo la va a incorporar la historia? Entonces, el acontecimiento es eso que ocurrió, ocurrió ahí. Ahora, no está inserto en ninguna teoría necesaria del desarrollo de la historia.

Bien, ahora les doy mi teoría. Para mí hay un en sí del acontecimiento. Vamos a verlo. Ahora nos apartamos de Deleuze, me la juego yo. Ante todo hay un para sí de lo de las Torres Gemelas. El para sí, como ustedes saben, tradicionalmente desde Hegel, es el momento de la conciencia. Las Torres Gemelas es un acontecimiento que toma conciencia de sí. ¿Dónde toma conciencia de sí? En todas las infinitas interpretaciones que se hacen de ese acontecimiento. O sea, ese acontecimiento tiene un para sí, porque de ese acontecimiento se han dado miles de interpretaciones. No es que lo tenga el acontecimiento, el para sí le ocurre afuera: son todas las interpretaciones sobre ese acontecimiento las que le dan a ese acontecimiento una conciencia de sí mismo, que no proviene del acontecimiento, sino que proviene de las interpretaciones que la sociedad, digamos, el mundo hace de ese acontecimiento. Este sería el para sí del acontecimiento. En cuanto al en sí del acontecimiento, bueno, sí tiene un en sí. El en sí no es necesario, pero el en sí de ese acontecimiento es infinito, tiene una trama interna: quién manejaba el avión, quién dio la orden, dónde se prepararon, por qué hubo 16 minutos o algo así de diferencia entre uno y otro, qué avión atacó el Pentágono, por qué uno cayó en medio... O sea, todo esto es el en sí del acontecimiento, su trama interna es de una densidad infinita, pero no es necesario, quiero decir, no lleva necesariamente a ninguna parte. Podemos analizarla, pero de ahí no podemos sacar proyecciones históricas necesarias. Podemos sacar advertencias históricas, tendencias históricas, es muy posible que ocurra esto, que ocurra aquello, y de hecho han ocurrido cosas, pero hay cosas que no esperamos. ¿Por qué salimos a hacer una manifestación contra la guerra? porque creíamos que era posible impedirla. Incluso recuerdan que las manifestaciones contra la guerra de Irak fueron tan multitudinarias que en algún momento se creyó que se iba a impedir. Pero la testarudez, observen cómo lo individual juega en la historia, porque aquí hay que poner en juego hasta la testarudez de Bush y de Rums-

feld y de Colin Powell en ese momento, hay que poner en juego las características personales de los protagonistas de la historia para poder entender la historia. Como dice Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*, hasta la nariz de Cleopatra forma parte de la interpretación de la historia, es decir, la historia no se puede entender sin el tamaño de la nariz de Cleopatra. Entonces, el acontecimiento para mí no es un "¡paf!". Para mí los postestructuralistas son demasiado evanescentes, han perdido el sentido de la materialidad de la historia, pero, no, acá hay una materialidad. Lo que nosotros le tenemos que sacar es la teleología, que se asume como necesaria científicamente. El pecado más grande del marxismo es su pecado de soberbia, su pretensión de ser una ciencia, eso es lo que perdió al marxismo, pretender ser una ciencia de la historia. La historia de científica no tiene un rábano, la historia no es científica, la historia está tejida por el azar, porque está hecha, en última instancia, por los hombres y, en última instancia, como vemos, la esencia de los hombres es ser libres, aun cuando enajenen su libertad. Entonces, las Torres Gemelas es un acontecimiento, ocurre. Ese acontecimiento toma conciencia de sí, y qué conciencia toma de sí. Por supuesto que no la toma el mismo acontecimiento, pero todos los que interpretan el acontecimiento son el para sí del acontecimiento. Y el en sí del acontecimiento es su trama secreta. Salen libros después que se llaman *Las Torres Gemelas: la trama secreta*. ¿Por qué la trama secreta? Porque hay una materialidad interna del acontecimiento, lo que pasa es que tenemos que descartar que ese acontecimiento lleve necesariamente a la guerra de Irak, que lleve a Sadam en calzoncillos, por ejemplo. No hay necesariedad en eso, eso pudo haber ocurrido o pudo no haber ocurrido, eso es otra cosa.

Alumno: Pero una vez que ocurrió cobra sentido.

J. P. F.: Sí, el sentido se lo damos con las infinitas interpretaciones que hacemos desde afuera.

Alumno: Algo pasó como para que eso ocurriera.

J. P. F.: O no, pero ocurrió. Esto es lo que digo, ése es el en sí. Ese sería el en sí, porque hay toda una trama histórica a través de la cual podemos entender por qué ocurrió. Ocurrió porque Bush no ganó en Florida, si Bush hubiera ganado bien esas elecciones por ahí no hubiera necesitado hacer lo de las Torres Gemelas. Esto es sólo una interpretación, ojo, pero es muy posible que un tipo que no ganó bien unas elecciones y necesite hacer una guerra diga: yo tengo que validarme para hacer una guerra, entonces, como no gané, gané mal con las elecciones, voy a hacer algo

espectacular que me transforme en el guerrero del imperio. Una interpretación. Eso es la trama secreta, eso es el en sí, la trama de la cual está nutrido el acontecimiento. El para sí, lo conciencial, son todas las versiones que vamos dando, pero en realidad también se confunden con las otras. Es decir, nos pasamos dándoles contenidos... Hay hechos que van apareciendo, por supuesto, pero van a ser interpretables también. Mirá, yo una vez estaba en un programa con esta chica que es sobrina de Evita, creo, María Rodríguez, y estaba muy enojada conmigo por la Evita que yo había hecho, pero, honesta, la piba me dice: yo te perdono todo, pero tengo montones de documentos que refutan cosas que vos hiciste en ese guión. Y yo le dije: mirá, perdoname, traé los documentos y vamos a interpretarlos. Ningún documento va a traer la verdad definitiva. O sea, también entonces está lo infinitamente interpretable. Y esto, bueno, es una visión de la historia fascinante. Y acá los posmodernos realmente se anotaron un poroto, porque vinieron con esta versión de la historia como fábula, digamos.

Ahora, la gran mentira que dice Vattimo es que los medios de comunicación crean una sociedad transparente. Eso sí es risible, esa es la turrada de un neoliberal de comienzo de los '90, que, entusiasmado con el triunfo del neoliberalismo, dice: hemos ganado y tenemos los medios de comunicación y los medios de comunicación crean una sociedad transparente y la sociedad transparente es democrática y el mercado es libre e igual para todos. La sociedad no es transparente, los medios de comunicación se concentran y la tarea de los medios de comunicación es la que dijo Foucault. Imponen la verdad que quieren ellos. También hay otras verdades, hay un juego de verdades. Ahora, es interesante cómo el mundo se enriquece, no hay nada trazado, todo se discute. Bueno, no es que todo se discuta, como si no hubiese una versión de los hechos, es decir, el poder siempre va a intentar imponer su versión; tener el poder es imponer una versión de los hechos, eso es el poder. Ahora, mientras se puedan crear versiones alternativas a las del poder, eso es la conciencia alterna. Y la conciencia alterna es la conciencia crítica. Y la conciencia crítica es la posibilidad de romper con la verdad totalitaria del poder.

Clase 10

Bueno, hasta ahora vinimos haciendo una serie de preguntas. La pregunta fundamental –supongo que es la que nos comprometimos a responder– es qué es la filosofía. Como ya vamos viendo, la filosofía es todo. El peligro es que al ser todo sea nada, al abarcar tanto, al abarcar todo, no abarque nada. Como el peronismo, más o menos.

Hoy tengo una clase muy especial, porque se trata de un texto muy entrañable. Estuvimos dando muchas vueltas alrededor de la pregunta por el ser, porque seguimos a Heidegger en esto. Hicimos la diferencia entre Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, esa diferencia que Heidegger establece alrededor del estar abierto al ser, sin querer dominarlo, sin querer apropiarse de él, y entonces recibirlo. Es difícil preguntarse qué es ese ser, pero hay otro ser, que es el que se pregunta por ese ser, y ese ser es el hombre, la realidad humana, la condición humana. Digo esto porque ya para mí es casi imposible decir hombre y decir mujer, quisiera decirlo, pero no es sencillo. Por ejemplo, hay cosas que se intentan cambiar en el machismo del lenguaje. Por ejemplo, una actriz tan inteligente como Susan Sarandon, cuando fue al programa de James Lipton, que le preguntó qué le diría a Dios cuando llegue al cielo, ella contestó "le diría a ella..." y la sala estalló en aplausos. Bien, siguiendo este razonamiento, ¿cómo llamaríamos a Dios? Si llamamos a Dios-Diosa, me parece que se va todo al diablo, porque la palabra 'diosa' tiene otros significados. Por ejemplo, "Susana es una diosa", ése es el más horroroso de todos. Entonces, en la filosofía esto tiene poca solución, digamos, en el lenguaje; yo todavía no la encontré. Ahora, cuando digo "hombre", digo "hombre-mujer". En inglés las feministas encontraron algo muy interesante: ponen la *s*, trazan un guión y ponen la *h* y la *e*, o sea *s-he*; da *she* pero al separarlo da *she* y *he*. Ahora, ¿eso cómo se dice? Pero bueno, para

escribirlo es una solución, aunque nosotros no lo podamos adoptar. De modo que todos los filósofos, toda la filosofía, toda la cultura sigue diciendo "el hombre". *El puesto del hombre en el cosmos*, por ejemplo, es uno de los grandes textos de Max Scheler.

Y la pregunta por el hombre para mí es la pregunta más apasionante, porque cuando Heidegger dice que hay un ente que entre todos los entes se pregunta por el ser, y ése es el hombre, cuando dice que el ser ahí o el *Dasein*, el que está arrojado en el mundo, es a la vez el ahí del ser porque ahí toma lugar la pregunta por el ser, entonces si la pregunta por el ser es formulada, si es hecha por el hombre, cómo no nos vamos a preguntar por el ser del hombre, por el ser de este ser tan especial que se pregunta por el ser, o sea, por el sentido de la totalidad. Este ser, que somos todos nosotros, posiblemente tenga un paso limitado, en los millones de años que comprenden el dilatado transcurso de la historia natural del universo.

Pero es cierto que mientras uno está acá no puede evitar preguntarse por el sentido del universo y por el sentido de su propia vida. Entonces, vamos a tratar de preguntarnos, vamos a tratar de abordar esa rama de la filosofía que pregunta qué es el hombre, es decir, que hace del filosofar la pregunta por el hombre. El sentido de la filosofía sería entonces preguntarse qué es el hombre.

Curiosamente, o no, voy a partir, para indagar alrededor de esta pregunta, de varias cosas y voy a terminar contando películas. Pero voy a tratar de hacer un trabajo lo más cuidadoso que pueda con un gran texto del pensamiento occidental, que no es de un filósofo, es de un psicólogo, digamos, pero es de un hombre de una enorme sabiduría, es de un sabio, es de Sigmund Freud, y el libro es *El malestar en la cultura*. Pocos libros como este libro de Freud han calado tan hondo en la condición humana. Esto nos tiene que interesar mucho, porque la condición humana somos nosotros. Ese ser que se pregunta por el ser, ese ser que se angustia, ese ser que es finito y sabe que es finito, ese ser que muere y sabe que muere, ese ser que se enferma y sabe que se enferma, ese ser que se angustia y sabe que está angustiado aunque no sepa por qué está angustiado, lo que lo angustia más aún, ese ser tan especial que se diferencia de todos los otros seres, si bien no en la capacidad de sufrimiento, es verdad, somos nosotros. Todos los especialistas que defienden a los animales tienen razón, me refiero a los que defienden a los buenos animales (porque hay entre nosotros algunos malos bichos que no hay por qué defender). Tienen razón en algo: el animal se equipara al hombre en la capacidad de sufrimiento. Pero lo que distingue al hombre es el pregun-

tar y la angustia por la pregunta, porque sin pregunta no habría angustia. Y la pregunta es siempre qué es el hombre, qué somos. Entonces es también como dice Heidegger en una hermosa frase, que cuando termine todo este aquelarre del mundo técnico van a volver las grandes preguntas, por qué, para qué, hacia dónde, y una de las grandes preguntas es qué somos: qué somos para que de tal modo haya sido la historia humana, qué somos para que de tal modo haya sido lo que hemos hecho, qué somos para saber cómo será lo que vamos a hacer.

El malestar en la cultura es un libro de 1930, es un libro corto, que puede tener, según las ediciones, 120, 130 páginas. En esta edición de Alianza que tengo en mis manos tiene 90, porque está muy comprimido. Está escrito en 1930, es decir, tiempos oscuros. Y Freud los vive como los vive la Escuela de Frankfurt, como los vive, por ejemplo, Walter Benjamin, que es un pensador cercano a estos temas y al que también vamos a ver. Pocos años atrás Kafka había presentido todas estas nociones. Kafka es el novelista que se anticipó a todo, esto lo vamos a ver, pero Kafka en textos como "La colonia penitenciaria" se anticipó a la tortura; el clima de las novelas de Kafka como, por ejemplo, *El proceso*, es el clima de la opresión, de la paranoia, de la sospecha y de la persecución, persecución que ha hecho decir a más de un pensador: nadie sabe en qué momento el Estado va a decidir que uno es culpable y que pertenece al grupo de los perseguidos. Esto, por supuesto, está muy basado en la experiencia de la cultura judía en Alemania, los judíos se sentían integrados a la cultura alemana, eran parte de la cultura alemana, pero parte importantísima, y de pronto, por decirlo así, pasan a ser los excluidos, los perseguidos, los señalados. Mucha gente en la Argentina también un día se despertó y descubrió que era un subversivo, porque había estado en la comisión interna de un hospital, por ejemplo. Jamás había pensado que eso lo iba a transformar en un subversivo, en un señalado o en ese sello que ponían al despedirlos, "potencialmente subversivo". ¿Hay cosa que provoque más miedo que eso: que el Estado le ponga a uno un sello que diga "potencialmente subversivo"? ¿Cuándo esa potencia va a pasar al acto, en qué oscuro momento los jerarcas del régimen van a decidir que yo, que estoy en mi casa, digamos, he dejado de ser potencialmente subversivo y he pasado a ser simplemente subversivo? Éste es el temor que produce el terror. El terror se basa en la indefinición de las causas de la culpabilidad, nadie tiene que saber por qué es culpable, porque si se supiera claramente por qué se es culpable, muchos se sentirían a salvo. Se es culpable por tal y tal cosa, ah, yo no hice tal y tal cosa, entonces no soy culpable y nadie me va a venir a buscar. Pero cuando el terror consi-

gue demostrar que se es culpable por la arbitrariedad del poder, ahí es donde el miedo cunde mayoritariamente, a escala total en lo social.

Entonces, vamos a Freud, a este texto de 1930 donde Freud va a indagar la condición humana. O sea, hoy el tema "qué es la filosofía" pasa a ser "qué es el hombre", "qué es el ser que filosofa", y "qué es el ser que filosofa y que se pregunta por el ser", y "qué es el ser que es un sujeto que también se pregunta por la materialidad y está inmerso en la materialidad". Se cumplen cien años del nacimiento de Jean-Paul Sartre y le vamos a hacer un gran homenaje, porque la clase que viene la voy a dedicar toda a Sartre, a *El ser y la nada* y a la *Crítica de la razón dialéctica*, porque que volver al viejo Sartre. No volver, porque ya no se vuelve a nada, nosotros no podemos volver a nada, a nada se vuelve inocentemente, porque también tenían razón los estructuralistas y hasta los posmodernos señalaron cosas que estaban bien señaladas. Pero hay que volver, pese a todo, a esa filosofía comprometida, embarrada, sucia, urbana, callejera, preocupada por los problemas sociales, por las angustias sociales, hay que volver a ese filósofo que dijo: la náusea al lado de un chico que tiene hambre no vale nada. ¿Por qué? Porque éste es un mundo en el que mueren once millones de chicos por año. No hubo otro filósofo que dijera eso, por el contrario, el último gran filósofo, Jacques Derrida, dijo: no hay más allá del lenguaje. Frase que puede ser atenuada por sus defensores pero que es durísima en su formulación, a la cual dan inmediatamente ganas de responder: no, señor, más allá de *Mein Kampf*, por ejemplo, está Auschwitz.

Vamos a Freud. ¿Qué es el hombre? Voy a citar de acuerdo con la paginación de la edición de Alianza. El libro de Freud tiene pasajes muy deleitables, porque está escrito con enorme sencillez. Gran lección para los pensadores: se puede escribir con sencillez, se puede escribir con transparencia, se puede escribir para que la gente entienda, se puede escribir sin jerga, se puede escribir sin diagramas, sin palabras tachadas, etc., etc. Freud en la página 26 dice: "el hombre busca la felicidad, pero –y aquí es donde creo que ya asoma esa ironía de Freud– no parece que la felicidad del hombre estuviera incluida en el plan de la providencia". Muy buen comienzo, optimista, ¿no?, como para continuar con la lectura. Pero, sin embargo, cada vez esto se nos hace más palpable, no lo podemos negar, no pareciera que la felicidad del hombre estuviera incluida en el plan de la providencia, suponiendo que haya un plan de la providencia. Pero bueno, hay que reconocer que Freud dice con ironía esto del plan de la providencia.

> *Uno de los caminos* –dice Freud– *es el amor, pues el amor en una de las formas que se manifiesta, el amor sexual, nos proporciona la experiencia placentera más poderosa y subyugante, estableciendo así el prototipo de nuestras aspiraciones de felicidad.*

Bueno, un punto de vista como cualquier otro, digamos, que nuestras aspiraciones de felicidad se concentren en la experiencia sexual del amor, pero digamos que vamos a seguirlo a Freud.

> *Nada más natural que sigamos buscándola por el mismo camino que nos permitió encontrarla por primera vez.*

Bueno, como verán, acá está la señalización como de una compulsión sexual, porque no habría que parar de hacer el acto sexual. Pero Freud dice: "El punto débil de esta técnica de vida es demasiado evidente". Bueno, también es evidente que no habría tiempo para hacer otra cosa.

> *Pero a nadie se le habría ocurrido abandonar por otro tal camino hacia la felicidad. En efecto* –atención aquí–, *jamás nos hallamos más a merced del sufrimiento como cuando amamos* –escuchen este tango–, *jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto de nuestro amor.*

O sea, con esto descarta –es quizás un descarte un poco apresurado, es uno de los puntos, para mí, débiles del libro– al menos que el amor sexual sea un camino seguro hacia la felicidad. Ustedes saben que Freud tiene cierta obsesión con la sexualidad. Pero en la sexualidad concebida pulsionalmente lo que se juega no es la felicidad (que ha de pensarse perdurable) sino la mera satisfacción (que es de suyo momentánea). Además, lo que se juega en el amor es siempre la entrega de una conciencia a la otra o la mutua entrega de dos conciencias: yo te amo, tú me amas. Ámame y sométete a mí, quiero que me ames tanto que te sometas a mí. Y el otro dice también: quiero que me ames tanto que seas mío, para decirlo mejor. Quiero que me ames tanto que seas mía, quiero que me ames tanto que seas mío. ¿Cuál de los dos termina por ser del otro? El que termina por ser del otro ya no es capaz de amarlo, porque ya no es una conciencia libre. Aquí entra un poco lo de la dialéctica del amo y del esclavo. Freud continúa analizando la relación entre religión y sufrimiento. Este es un tema que le produce enormes posibilidades. Dice: "tampoco la religión...". Está descartando paliativos. Es decir, está descartando cosas que nos podrían garantizar la felicidad en este mundo. El amor sexual lo descarta, porque en el amor, como vimos, uno siempre depende de alguien y, en última instancia, uno corre el riesgo de que ese alguien lo

deje, lo abandone, y lo haga sufrir enormemente, porque el amor nunca está garantido, lo cual es cierto.

Tampoco la religión puede cumplir sus promesas, pues el creyente, en última instancia, queda librado a creer en los inescrutables designios de Dios, confiesa con ello que en el sufrimiento sólo le queda la sumisión incondicional como último consuelo y fuente de goce. Y si desde el principio ya estaba dispuesto a aceptarla, bien podría haberse ahorrado todo.

O sea, si desde el principio estamos dispuestos a aceptar que, si creemos en Dios, en quien buscamos la felicidad, vamos a aceptar también el dolor, entonces Freud no ve la ganancia, porque para qué armar tanto lío, si en última instancia no vamos a lograr la felicidad y, en cambio, vamos a lograr una profundísima justificación del dolor. Las religiones funcionan así, las religiones funcionan para justificar el dolor. No para evitarlo.

Entonces continúa con la neurosis. ¿Qué es la neurosis? Bueno, éste es el punto en el cual Freud entra más hondamente. La cultura para Freud es algo totalmente artificial, la cultura es una sofocación, una atadura que el hombre aplica sobre sus instintos naturales. Hay cultura porque somos capaces de dominar al lobo en nosotros. Acá Freud parte, por supuesto, del famoso *homo homini lupus* de Hobbes. Y la idea de la cultura sería, como propone Hobbes, sujetar al lobo en el hombre. Entonces, según Hobbes, todos esos lobos que sujetan sus instintos primarios hacen un pacto y le ceden al Estado la capacidad de que el Estado decida por ellos y comande. Pero si para que surja la cultura tenemos que sofocar nuestros instintos primarios, esto nos lleva a la neurosis, porque estamos sofocando algo profundamente verdadero en nosotros, que son nuestros instintos primarios, que por algo son primarios. O sea, un instinto secundario, que sería la cultura, que es algo que nosotros hacemos para poder vivir en una sociedad, sofoca lo primario, que son los instintos.

¿Y los descubrimientos científicos? ¿Habrán hecho feliz al hombre los descubrimientos científicos? No, dice Freud. Da ejemplos muy atractivos. No nos sentimos muy cómodos en nuestra cultura actual, dice. Y acá va a introducir poco a poco el tema de malestar en la cultura. Estamos encaminándonos hacia esto. Freud nos va a dar una definición del hombre, nos va a dar una definición de la desdicha del hombre y nos va a dar una explicación del dolor en la Tierra, del dolor en la vida del hombre, o sea, va analizando distintas cosas, hasta a los comunistas va a analizar de un modo tremendamente irónico y devastador también.

Los avances científicos –dice– no nos han hecho felices, porque el ferrocarril, en última instancia, aleja a mi amigo.

Este razonamiento es delicioso, pero es un razonamiento posible. No se olviden que Freud piensa mucho en el hombre primitivo y dice: el hombre primitivo cuando se enojaba castigaba a su fetiche y no mataba a su prójimo. La cosa viene por ahí. Entonces, el tren, que es un gran descubrimiento, dice Freud, aleja a mi amigo. Es cierto, me lo trae, pero me lo trae porque puede alejármelo. Antes vivíamos en la misma ciudad, ahora no vivimos en la misma ciudad. Sin la navegación transatlántica mi amigo no habría emprendido el largo viaje y a mí no me haría falta el telégrafo para comunicarme con él. Es decir, ¿para qué necesito el telégrafo? Porque mi amigo tomó un transatlántico. Es decir, transatlántico y telégrafo son parte de una misma desdicha humana: que nuestros más queridos y cercanos amigos –piénsenlo si no es verdad– toman un transatlántico y se van, los perdemos. ¿A cuántos amigos perdemos? ¿Y qué nos queda? Nos queda el telégrafo o el teléfono o el mail, lo que sea, para comunicarnos con ellos, pero el amigo ya no está al lado nuestro. Entonces Freud descarta el progreso científico con este argumento. Da una definición de cultura, pero esto lo vamos a ver un poco más adelante, y da una definición del hombre como un Dios con prótesis. Esto es fantástico: el hombre es un Dios con prótesis. Y es así: es un Dios con prótesis, esto es indiscutible, el hombre es un Dios que cada vez se fabrica mayores prótesis y va a llegar quizás a ser Dios a medida que siga fabricándose las fabulosas prótesis que se fabrica. El hombre es un Dios que se llena de objetos mecánicos, se rodea de grandes objetos mecánicos, eso va desde los misiles hasta un bisturí. El hombre desnudo no es nada, pero está rodeado de instrumentalidad. Toda esa inmensa instrumentalidad que crea el hombre son sus prótesis, que lo transforman en un Dios cada vez más. O sea, hay una definición entonces, que me parece fantástica, del hombre como un Dios con prótesis.

Ahora llega entonces al tema del amor, que es uno de los temas más novedosos que trata Freud. Dice algo contundente: "no todos los hombres merecen ser amados". O sea, el famoso mandamiento "Amaos los unos a los otros" es rechazado contundentemente por Freud como anormal, perteneciente a la cultura, que no se apiada, que no toma en cuenta la verdadera constitucionalidad del hombre. El amor, dice también, es el amor sexual sobre todo. En este sentido la cultura le es tremendamente hostil al amor. ¿Por qué? Porque el amor es ahogado por la cultura, porque ante todo el amor se manifiesta –agárrense, esto es muy interesante–

en el incesto, dice Freud, que es una de las primeras formas del amor que la cultura sofoca. Después, el único amor que la cultura permite es el amor entre el hombre y la mujer, lo cual es totalmente anormal, porque entonces prohíbe el amor entre el hombre y el hombre y el amor entre la mujer y la mujer. Esto lo dice Freud en 1930, es enormemente interesante. Ahora ustedes observen. Acá viene para las mujeres, esto es delicioso. Lo voy a leer un poco para que disfrutemos del estilo de Freud, de su claridad, de su humor. Va a hablar aquí de la siguiente discordia en nuestro malestar, porque éste es el malestar en la cultura. Es decir, la cultura no nos está dando un bienestar, como vemos, nos está cercenando montones de cosas, entre ellas, por ejemplo, la de tener un amigo al lado, el progreso nos lo quita, para retomar ese ejemplo que parecía tan loco.

> *La siguiente discordia es causada por las mujeres, que no tardan en oponerse a la cultura* [las mujeres se oponen a la cultura, atención] *ejerciendo una influencia dilatoria y conservadora. Sin embargo, son estas mismas mujeres las que originalmente establecieron el fundamento de la cultura con las exigencias de su amor: ámame, sé mío. Las mujeres representan los intereses de la familia y de la vida sexual.*

Aquí vemos por dónde va la cosa. Si las mujeres representan los intereses de la vida sexual y si la cultura surge de la represión de la vida sexual, la mujer es la enemiga de la cultura. Ahora lo vamos a ver más detalladamente. Entonces, la mujer representa el principio familiar, como establece Hegel en su análisis de la *Antígona* de Sófocles, a quien Freud debe haber leído, por supuesto, pero la mujer representa también la vida sexual. La obra cultural, en cambio, se convierte cada vez más en tarea masculina, porque la mujer al representar la figura de la familia permanece en la casa y al permanecer en la casa es la custodia, la guardiana, digamos, de la vida sexual, que se realiza en el seno de la familia, para decirlo en un lenguaje burgués, al cual Freud en este momento no tiene ningún inconveniente en escaparle.

> *La obra cultural, en cambio, se convierte cada vez más en tarea masculina, imponiendo a los hombres dificultades crecientes y obligándoles a sublimar sus instintos.*

Los pobres hombres salen a trabajar, a luchar, a destrozarse los unos por los otros en la terrible competitividad capitalista. "Obligándoles a sublimar sus instintos", dice Freud. Por supuesto, cuando yo voy a la oficina y me encuentro con el jefe, no lo mato como quisiera. Yo quiero matarlo, pero no lo puedo matar, porque ante todo me van a echar del

trabajo, voy a volver a casa y le voy a decir a mi mujer: me echaron del trabajo. ¿Por qué? Porque maté al jefe. ¿Y por qué mataste al jefe? Porque quería matarlo. Pero uno no va a la oficina a matar al jefe, va a aguantarse de matar al jefe; si va a matar al jefe, qué gracia, no hay cultura. Bien, entonces, el hombre tiene que sublimar sus instintos. Fíjense el trabajo desgastante que hace el hombre mientras la mujer reposa en la casa cuidando la familia y esperando ya saben qué, el cumplimiento de la vida sexual, porque ella es la guardiana de la vida sexual. Mientras tanto el hombre para no matar al jefe y para no matar al compañero tiene que reprimirse constantemente.

> *Dado que el hombre no dispone de energía psíquica en cantidades ilimitadas, se ve obligado a cumplir sus tareas mediante una adecuada distribución de la libido. La parte que consume para fines culturales la sustrae sobre todo a la mujer y a la vida sexual.* [Le queda poco cuando vuelve a casa] *La constante convivencia con otros hombres y su dependencia de las relaciones con estos aun llegan a sustraerlo a sus deberes de esposo y padre.* [Está hablando un hombre del siglo XIX, 1930] *La mujer, viéndose así relegada a segundo término por las exigencias de la cultura...*

Claro, su gran enemigo es la cultura, que hace del hombre esa piltrafa que vuelve a la noche.

> *La mujer, viéndose así relegada a segundo término por las exigencias de la cultura, adopta frente a ésta una actitud hostil.*

Queda claro sobre todo, supongo, el papel que el sector femenino juega en la cultura.

La más cruenta –insisto– mutilación del instinto es para Freud el incesto.

> *La cultura mutila la sexualidad porque mutila el incesto, la homosexualidad, la bisexualidad y la heterosexualidad. Entonces se produce un proceso involutivo de la vida sexual y vamos perdiendo nuestra libido como perdemos la cabellera o la dentadura.*

Bueno, cada cual que vaya sacando sus conclusiones. ¿Qué es entonces la neurosis? La neurosis es esta represión de la vida sexual, porque el hombre entrega a la cultura la represión de su vida sexual. Entonces, reprime la vida sexual porque cuando vuelve a su casa no hace vida sexual, porque durante todo el día está haciendo la cultura y para hacer la cultura está reprimiendo sus instintos. Y le lleva tanto trabajo reprimir sus instintos que llega agotado al hogar. Entonces, la neurosis es la represión de la vida sexual.

Hay más limitaciones todavía: amarás a tu prójimo como a ti mismo. Esta es para Freud una máxima incumplible y escandalosa. Perdonen si lo expongo con cierta ironía, pero creo que Freud escribe esto con cierta ironía, con sabia ironía, porque es de una sabiduría increíble. Van a ver lo que dice de los comunistas también con enorme ironía. Él no se opone al comunismo, ya vamos a ver. Pero señala: "El hombre no es una criatura tierna". ¿Ustedes se dan cuenta lo que dice? Es fantástico. ¿Quiénes dicen esto? 1930. El hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, ¿por qué entonces "amarás a tu prójimo como a ti mismo"? Página 52, vamos hacia allí, que es uno de los pasajes más excepcionales de este libro:

> *El hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor que sólo osaría defenderse si se la atacara* –a todo esto Freud lo va a llamar el arrorró del cielo, a estas concepciones del hombre– *sino que por el contrario el hombre es un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad.*

Por ahora habla de una "porción de agresividad", ya vamos a ver el papel que juega la crueldad, el sadismo y la agresividad en el hombre, que no es precisamente una porción.

> *Homo homini lupus. ¿Quién se atrevería a refutar este refrán después de todas las experiencias de la vida y la historia? El hombre es una bestia salvaje que no conoce el menor respeto por los seres de su propia especie. Quien recuerde los horrores de las grandes migraciones, de las irrupciones de los hunos, de los mogoles bajo Genghis Khan y Tamerlán, de la conquista de Jerusalén por los píos cruzados y aun las crueldades de la última guerra mundial tendrá que inclinarse humildemente ante la realidad de esta concepción. Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración.*

O sea, la sociedad es un instrumento de integración cuya tarea es impedir que el hombre sea lo que es. ¿Vamos bien hasta aquí en esta terrible paradoja? Pero la sociedad, como vemos, no consigue eso, porque el hombre consigue ser lo que es. Pero bueno, este sería el final, no nos apresuremos. Ahora, la función de la sociedad, la función de la cultura es impedir que el hombre sea lo que es, porque el hombre es un ser bestial que no es una criatura tierna y necesitada de amor, que no sabe ni puede amar al prójimo como a sí mismo, y que tiene fundamentales razones para no hacerlo. Y entonces la cultura surge como la necesidad de sujetar todo eso. Al sujetar todo eso surge la neurosis, porque me estoy ahogando, y de algún lado tiene que surgir lo que me está sujetan-

do. Bueno, surgirá como síntoma, por supuesto, pero no quiero entrar en lo del síntoma porque es muy complejo. Entonces, las pasiones instintivas son más poderosas que los intereses racionales. Ningún otro principio como el de amar al prójimo es tan contrario y antagónico a la naturaleza humana.

Y ahora viene lo de los comunistas, los comunistas y los burgueses. La exposición de Freud es fascinante, porque dice: yo no me opongo a los comunistas y he sido un buen lector de Marx, lo que pasa es que los comunistas creen que eliminando la propiedad privada van a instalar la felicidad sobre la tierra. Que me disculpen, dice, pero esto implica un profundo desconocimiento de la condición humana. Por eso estamos en esto, por la condición humana, nos estamos preguntando por la condición humana. En primera instancia, admitamos que Marx no se preguntó mucho por la condición humana, por la condición en sí del hombre, porque justamente hizo del hombre un ser histórico, un hombre que cambiaba con la historia. Lo que está haciendo Freud es encontrar constantes en la condición humana, cosa que es la negación del marxismo, porque si el marxismo es un historicismo es porque el marxismo postula que el hombre es distinto en las distintas etapas de la historia, no es lo mismo el hombre burgués, que el hombre proletario, que el hombre feudal, que el hombre del Imperio Romano. ¿Está claro esto? El marxismo no busca permanencias en el hombre, porque lo que busca son sus cambios. El marxismo es una filosofía que nace para el cambio, en consecuencia, no se pone a reflexionar sobre aquello que es permanente en los hombres. Lo que encuentra como permanente es la opresión. Para Freud la opresión existe, pero además hay otras cosas permanentes en los hombres. Aun cuando –esto es lo fascinante– la opresión se suprima, aun cuando no haya más oprimidos ni opresores, aun cuando la propiedad privada sea socializada y también los medios de producción, aun ahí el hombre va a ser infeliz, porque la pulsión de muerte que habita en el hombre no puede ser erradicada por la supresión de la propiedad privada. Aquí Freud lanzaría una carcajada ante la ingenuidad de sus queridos comunistas. Él no es que no los quiera, pero les está señalando: miren, cuando ustedes eliminen la propiedad privada van a seguir teniendo problemas. Entonces, en una frase fantástica dice: yo me pregunto qué va a pasar cuando los comunistas dejen de matar a los burgueses. Porque, claro, va bien la revolución comunista mientras se mata a los burgueses, porque el burgués es el otro, el burgués es el propietario privado, el burgués es el que tiene la ideología de la propiedad privada, en consecuencia, es aquel a quien hay que eliminar para eliminar el régi-

men de la propiedad privada. Pero lo que dice Freud es que cuando los comunistas eliminen a todos los burgueses, la pulsión de muerte va a seguir funcionando. Y como la pulsión de muerte va a seguir funcionando, ¿a qué se va a aplicar, si ya no hay burgueses que matar? Bueno, ésta es la pregunta del millón: ¿a qué se va a aplicar la pulsión de muerte? Aquí aparece Stalin. A quienes se sigue matando es a los comunistas, por eso la pulsión de muerte no se detiene. Es decir, Stalin representa lo indetenible de la pulsión de muerte. La pulsión de muerte no se detiene, lo único que puede detenerla –vamos a ver– es el *Eros*. Pero no va a ser la supresión de la propiedad privada la que suprima el sadismo y la agresividad en el hombre. Cuando los comunistas terminen de matar a todos los burgueses van a empezar a matar por diversos motivos baladíes (como diría Borges) a los comunistas, diciendo que éste no es tan comunista, que aquel es menos comunista, que aquel otro no es comunista aunque diga serlo, y bueno, esa historia ya la sabemos. Es decir, las purgas estalinianas serían la continuación de la pulsión de muerte en el hombre comunista, que no la puede evitar.

El sadismo es un tema fundamental. ¿Por qué se produce el sadismo? Bueno, yo les recomiendo la lectura de esto, no puedo abordar todos estos temas. Les recomiendo la lectura de por qué se produce el sadismo, porque quiero saltar por encima de ese análisis y seguir al punto siguiente. Va a pasar algo que es un poco discutible. Todos los libros son discutibles, este libro es tremendamente discutible, por supuesto, pero ante todo es un libro binario, porque va a establecer un antagonismo binario entre la pulsión de muerte y el *Eros*. La vulgata dice *Eros* y *Thánatos*, pero Freud no escribe jamás en este libro la palabra *Thánatos*, no menciona lo tanático, no, su tema es el *Eros*. El *Eros* sería el enemigo de la pulsión de muerte, el *Eros* es todo aquello que en nosotros tiende a la vida. Pero lo que ocurre es que todo aquello que en nosotros tiende a la vida hace imposible la cultura. ¿Está clara esta tragedia? Entonces éste es el malestar. Vivimos un malestar constante porque el *Eros* que hay en nosotros y que es aquello que nosotros somos y que queremos hacer impide la cultura, porque tenemos que sujetarlo. Entonces, hay una manera de explicar este tipo de cosas, y una de ellas es recurriendo al diablo. ¿No andará el diablo por ahí, no será esto, por decirlo así, cosa de mandinga? Ustedes observen esto, más blasfemo imposible: "¿Acaso Dios no nos creó a imagen de su propia perfección?". Bueno, esto ya a esta altura suena un poco extraño, en fin, casi no se puede decir.

> *Pues por eso nadie quiere que se le recuerde cuán difícil resulta conciliar la existencia del mal, innegable pese a todas las protestas de la Christian Science.*

Es un gran chiste este, la *Christian Science* es una publicación cristiana, que leía Freud. Entonces, la *Christian Science* protesta defendiendo a Dios, como los teólogos. Todo teólogo es un abogado de Dios, Dios tiene montones de abogados. La tarea de un teólogo es justificar las atrocidades de este mundo retirando a Dios de ellas. Es clarísimo, ¿no? Hay teólogos que dicen: no me vengan a hablar de dónde estaba Dios en Auschwitz, no respondo más esa pregunta. Y sí, no la podés responder. Pero algunos se enojan y dicen eso. Entonces dice Freud: Es innegable que no podemos conciliar la idea de Dios con el mal que hay en el mundo, pese a todo lo que diga la *Christian Science*. Pero si Dios es omnipotente y su bondad es soberana, ¿por qué pasa todo lo que pasa? Entonces hay un gran invento, el gran invento es el diablo. Todo ocurriría porque está no sabemos dónde, pero, bueno, quizás esté en *El exorcista*, o en *La profecía*. Para hacer películas funciona muy bien, ¿no? El diablo... hay muchísima gente que cree en el diablo, todos ustedes saben que hay sectas satánicas por todos lados... El diablo, dice Freud, sería aun un subterfugio, sería el mejor subterfugio para disculpar a Dios. Claro, por supuesto que uno de los temas de la filosofía también es el mal. O sea, como vemos, la filosofía es todo, la filosofía se ocupa de todo. Aquí nos estamos ocupando del mal. ¿Por qué el mal está sobre la Tierra? En un pasaje conmovedor del *Cándido*, Voltaire le dice a un derviche: señor, el mal se enseñorea sobre la Tierra, ¿qué podemos hacer? Y el filósofo le dice: nada, porque si el mal se enseñorea sobre la Tierra es porque así debe ser, porque éste es el mejor de los mundos posibles, porque había muchos mundos y Dios eligió uno para nosotros y eligió el mejor de todos, de modo, hijo, que acepta todo lo que pasa en este mundo, porque Dios nos dio el mejor posible de todos. El pobre Cándido queda anonadado, porque no tiene más que aceptar la maldad. Entonces, el diablo también funciona como un comodín. Pero hay una respuesta que da Freud; dice:

> *El diablo desempeñaría* [está en pleno surgimiento del nazismo] *la misma función económica de descarga que el judío cumple en el mundo de los ideales nazis. Pero aun se podría pedir cuentas a Dios* [o sea, no se salva Dios del diablo] *tanto de la existencia del diablo como del mal que encarna.*

Dios, ¿por qué creaste al diablo? ¿Qué necesidad tenías de crear al diablo? Si eres omnipotente, si eres benevolente, si tu bondad es infinita, ¿por qué creaste al diablo? Porque el diablo es creación tuya. Esta es teológicamente la objeción más dura, digamos, que se le hace a la figura del Dios omnipotente, que también es responsable del diablo, porque el diablo no se crea solo, es una creación de Dios, ¿no?, el ángel caído era

un ángel creado por Dios. ¿Por qué Dios no impidió la caída del ángel caído? Bueno, como vemos, la cosa no es muy optimista ni lo va a ser.

La tendencia agresiva –dice– del ser humano es el mayor obstáculo con que el ser humano se encuentra para hacer la cultura.

Pero acá dice algo fantástico también:

La mayor tendencia agresiva del ser humano se aplica a la naturaleza.

En esto coincide con Adorno, con Horkheimer, con la denuncia de la razón instrumental y, por supuesto, coincide con el Heidegger crítico del tecnocapitalismo. Es interesante toda esta confluencia de que el hombre en su relación con la naturaleza es sádico, agresivo, devastador, destructor. La mayor destrucción la ejerce con la naturaleza. Bien, ¿a qué hay que apelar –esto es fantástico– para detener al hombre? Hay que frenarlo, ¿cómo lo frenamos? Bueno, hay que crear la moral. Creamos la moral. Principios universales a los que hay que acogerse, la moral. ¿La moral qué es? Para Freud va a ser el súper-yo. Hay un super-yo que se relaciona con el yo, que es libidinoso, y el super-yo le dice al yo cómo debe comportarse. El super-yo es la introyección en la conciencia del imperativo kantiano: debes actuar de tal manera que tu acción sirva de norma universal de conducta, o sea, debes actuar ejemplarmente. El super-yo tortura al yo, tortura al pecaminoso yo. Freud tiene conmovedores pasajes en los cuales dice que tiene torturantes vacilaciones e inciertos tanteos.

Ahora, ¿qué es lo que produce el malestar en la cultura, qué es lo que produce en el hombre? Produce la culpabilidad, porque todos nos sentimos culpables. Es decir, si el super-yo nos tortura pero no podemos obedecer lo que nos impone, porque estamos arrojados, por decirlo fenomenológicamente, por nuestros instintos sádicos, por nuestros instintos agresivos, por nuestros instintos destructores, entonces el sentimiento de culpa se produce inevitablemente ante la presencia del super-yo. La moral está para crear la culpa. La religión también está para crear la culpa. Y la moral es una religión. Toda moral es una religión laica, de ahí que sea tan difícil crear una moral. Todas las filosofías se han propuesto crear una moral, pero la moral tiende a lo universal. ¿Y cómo vamos a tender a lo universal? ¿Dónde está la universalidad de una norma, si en un lugar se interpreta de un modo y en otro lugar se interpreta de otro? Nunca ha sido posible establecer la universalidad de los valores morales, y cuando se pretende establecerla sólo sirve para matar a los que no están de acuerdo con las normas morales establecidas. O sea, las normas es un elemento de represión hacia aquellos que no se someten a la moral que yo establezco. Entonces, la moral genera un sentimiento de culpabilidad.

Freud postula que hay una tendencia en los hombres de agredirse mutuamente. El super-yo se despreocupa de la felicidad de los hombres, éste es un drama que Freud señala muy profundamente. El super-yo, entendiendo por tal la moral y las religiones, se despreocupa del goce del yo, porque tiende a limitarlo de acuerdo a los imperativos de la sociedad, tal como venimos viendo. Espero estar siendo claro. No puedo ser infinitamente claro, pero el super-yo es la moral y la religión, es aquello que le dice al yo libidinoso lo que no debe hacer. Este yo vive torturado por los imperativos del super-yo y su imposibilidad de cumplirlos. Entonces, Freud vuelve a analizar el mandamiento "amarás a tu prójimo como a tí mismo". La cultura se despreocupa de este mandamiento. Vamos a ver qué dice aquí Freud, porque estamos llegando al final.

El mandamiento "amarás al prójimo como a ti mismo" es el rechazo más inmenso de la agresividad humana y constituye un excelente ejemplo de la actitud antipsicológica que adopta el super-yo cultural.

O sea, el super-yo cultural adopta una actitud antipsicológica, porque no conoce el material con el que está trabajando y, sin embargo, le aplica normas que ignora que ese material, el hombre, no va a poder cumplir.

Este mandamiento es irrealizable. Tamaña inflación de amor no puede menos que menoscabar su valor, pero de ningún modo conseguirá remediar el mal. La cultura se despreocupa de todo esto limitándose a decretar que cuanto más difícil sea obedecer el precepto tanto más mérito tendrá su acatamiento.

Y he aquí el chantaje de la moral y el chantaje de las religiones, y por eso los grandes religiosos se castigan a sí mismos y todos nos castigamos a nosotros mismos y nos damos latigazos: no he podido hacer esto, he engañado a mi mujer, le pegué a mi hermano, odio a mi padre, quiero matar a mi vecino, tengo a mi madre en un geriátrico y no la voy a ver. Vivimos llenos de culpas porque vivimos sofocando nuestros auténticos instintos. En realidad, bueno, ésta es una gran confesión la que les voy a hacer. Mi querida mamá tiene 101 años, la tengo en un geriátrico carísimo. Escribí una novela sobre eso, que es *La crítica de las armas*. La novela empieza: "Hoy, día de la madre, voy a matarte, mamá". Es un muy buen comienzo para una novela. Y el protagonista pasa toda la novela diciendo horrores de la madre. Yo no, yo soy un buen hijo, pero la tengo en un geriátrico tan caro para paliar mi culpa que podríamos decir que la causa de mi pobreza es ese geriátrico. Pero así me siento menos culpable frente a mi madre, porque, además, mi madre cada vez que voy a ese geriátrico me recuerda que ahí está incómoda, que está mal, que la tratan mal, que

se va a morir... Nada es suficiente. Entonces, realmente lo que yo quiero muchas veces es lo que digo al comienzo de la novela: "hoy, día de la madre...", o cualquier día, un día que vaya, le parto la cabeza. Pero, claro, está el super-yo: amarás a tu madre por sobre todas las cosas. Entonces no puedo hacer eso, debo amar a mi mamá. Y la amo, efectivamente, yo estoy seguro que la amo. Ante todo la amo porque debo amar a todos. Amarás a tu prójimo como a ti mismo. Ahora, acá hay un grave problema, Freud ha demostrado que uno no se ama a sí mismo. Este es el verdadero problema de este mandamiento idiota, que uno no se ama a sí mismo, al contrario, uno se flagela, ejerce un instinto autodestructivo sobre sí mismo que luego lo proyecta a los otros. Entonces, ¿qué significa "amarás a tu prójimo como a ti mismo"? Freud desarma esto diciendo: perdón, yo no me amo a mí mismo. Ah, y bueno, entonces sonamos. Entonces, la cultura se despreocupa de todo esto, quiere que todos los hombres sean buenos y, por otro lado, hace todas las cosas horrorosas que hace. Claro, la cultura, las religiones dicen que cuanto más nos cuesta algo, mejor es, más valioso es. Es decir, más valioso es que yo vaya a visitar tres veces por semana, cuatro veces por semana a mi madre, ¡qué buen hijo!, aunque las cuatro veces... Estoy exagerando; digamos la verdad: *yo tendría que ir dos veces, porque así sólo dos veces desearía* matarla, si voy cuatro, son cuatro las veces que deseo matarla. No es que uno cuanto más se esfuerza más bueno es, todo eso es totalmente sofocante.

> *Cuán poderoso obstáculo cultural debe ser la agresividad si su rechazo puede hacernos tan infelices como su realización.*

Qué bien que acatamos las normas culturales, porque lo hacemos con sacrificio, con dolor, limitándonos, pero, caramba, hacemos una sociedad, porque no somos salvajes, no somos bestias. Hacemos una sociedad. Entonces, Freud dice:

> *Pero quien en el actual estado de la cultura se ajuste a semejante regla* —el amor al prójimo— *no hará sino colocarse en situación desventajosa frente a todos aquellos que la violen.*

Como dice Discépolo: Dios, creer en vos es dar ventaja. Es genial eso de Discépolo: creer en Dios es dar ventaja, porque los otros no creen en Dios. Y si uno cree en Dios es un gil: el otro, que no cree en Dios, carece de escrúpulos y lo hace pelota. Entonces, como dice Freud, es colocarse en situación desventajosa someterse a todas las exquisitas y excelsas normas de la cultura, porque hay muchos que no lo hacen y ésos son los ganadores. Entonces dice: "Cuán poderoso obstáculo cultural debe ser la

agresividad si su rechazo puede hacernos tan infelices como su realización".

Freud habla a continuación de la patología de las comunidades culturales, eso no nos interesa tanto. Pero sí nos interesan las conclusiones. En el fondo Freud habla del consuelo y dice una frase maravillosa. Fíjense esto qué interesante:

También yo considero que una modificación objetiva de las relaciones del hombre con la propiedad sería en este sentido más eficaz que cualquier precepto ético –miren, marxista, eh–. *Pero los socialistas malogran tan justo reconocimiento desvalorizándolo en su realización al incurrir en un nuevo desconocimiento idealista de la naturaleza humana.*

Siguen creyendo que el hombre es bueno, porque, en última instancia, el marxismo postula que el hombre va a ser bueno cuando caigan las relaciones injustas de producción, y esto es lo que Freud señala críticamente.

Evidentemente llego al final de este libro y veo que me van a reprochar que no he dado consuelo alguno –es maravilloso, efectivamente no ha dado consuelo alguno–. *Pues en el fondo* –Freud conoce al hombre– *no es otra cosa lo que persiguen todos, los más frenéticos revolucionarios con el mismo celo que los creyentes más piadosos, consuelo. A mi juicio el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si y hasta qué punto el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y autodestrucción.*

Acá voy a explicar esto cuidadosamente. Hay una enorme paradoja, porque el desarrollo cultural genera la agresión, genera el sadismo. ¿Por lo menos hemos llegado claramente a esto? El desarrollo cultural, al sujetar en el hombre su bestialidad, genera sadismo, y ese sadismo como síntoma agresivo, como actitud de respuesta, se vuelca primero sobre uno y después sobre el otro. Entonces, la cultura no puede sujetar el sadismo ni la agresividad, sino que, al contrario, al sofocarlos, los agrava, los despierta y los vuelca sobre la sociedad. Observen este final, la frase final:

Sólo nos queda esperar que la otra de ambas potencias, el eterno Eros, despliegue sus fuerzas para vencer en la lucha con su no menos inmortal adversario, la pulsión de muerte. Mas quién podría augurar el desenlace final.

Esto está escrito en 1930. Aplausos para Freud, ¡qué gran libro! Esto lo ha dicho en noventa páginas, vean todo lo que este tipo dijo en noventa páginas, ¿no es impresionante? Es uno de los libros más profundos.

Yo vengo del hegelianismo-marxismo, antes de haber entrado en el huracán de la izquierda peronista a partir del '68, o del '69, pero yo ya

era mayorcito en esa época, o sea que ya había tenido tiempo de ser un hegeliano-marxista. No tolerábamos que nos hablaran de la naturaleza humana, eso era reaccionario. Este texto para nosotros era reaccionario, porque encontraba imposibilidades en el hombre para hacer la revolución, entonces la revolución era inútil. Observen que un marxista le podría decir a Freud: pero entonces para usted toda revolución es inútil, porque la única revolución que habría que hacer es en el hombre, y usted no la postula, usted postula una estructura binaria entre *Eros* y la pulsión de muerte, y esto termina en una situación pesimista en la cual usted parece creer que la pulsión de muerte va a ser más fuerte que el *Eros*, entonces yo, que quiero modificar esta sociedad, me quedo de brazos cruzados, porque todo es inútil. Esta es también una postulación que se le puede hacer a este libro, una profunda postulación. ¿Dónde queda, entonces, el *páthos* para cambiar al menos el conurbano, digamos, por decirlo así? Lo digo en serio. ¿Para qué vamos a darles de comer a los hambrientos, si en el hombre está la pulsión de muerte, y el *Eros* y la pulsión de muerte siempre van a estar? Es cierto, los comunistas hicieron una revolución, mataron a todos los burgueses y después siguieron matando a los comunistas, pero hicieron una revolución. Hay que seguir... Ojo, no hablo yo: estoy hablando desde un punto de vista hegeliano-marxista, que alguna vez fue el mío. La historia tiene que seguir cambiando, pero así –se le podría decir a Freud– no va a seguir cambiando. Usted es un burgués pesimista. Freud diría: sí, soy un burgués pesimista, tengo todos los motivos para ser un burgués pesimista.

Yo soy cada vez más un burgués pesimista. O más bien, digamos, lo que pasa es que la historia cada vez más es más burguesa y al ser más burguesa es más pesimista. Y lo que uno se va dando cuenta es que si el capitalismo triunfa es porque Freud tiene razón en muchas cosas. El hombre es un ser en muchos aspectos, en demasiados aspectos, abominable, y el capitalismo le viene como traje de medida. Entonces, en determinado momento, no digamos un marxista, digamos un socialista de hoy, un hombre que quiere cambiar la sociedad, que quiere repartir la riqueza, digamos, hacer en la Argentina una justa distribución de la riqueza, cosa en la que este gobierno demora tanto, y a mí me pone tan nervioso... Pero, bueno, dicen que lo van a hacer. No importa. Pero un gobierno, aunque sea burgués, si es un gobierno burgués con ciertas tendencias, debería... bueno, en fin... un militante del PO diría que un gobierno burgués no puede distribuir jamás la riqueza, pero bueno, también es cierto que esos planteos, no sé, no tienen nivel teórico.

Ahora, la cuestión es que aquí enfrentamos naturaleza e historia. Freud apuesta por la naturaleza humana, apuesta por elementos fijos en el hombre, inmodificables, intransformables, que hacen imposible la felicidad para el hombre sobre este mundo. Todo socialista, todo luchador social le respondería que, bueno, que está bien, que a él no le importa, que es muy posible que estemos destinados a la desdicha, pero que de todos modos tenemos que intentar... que el super-yo, mi super-yo me dice que debo hacer todo lo posible por menguar la desdicha, por disminuir la desdicha, por hacer que la vida sea menos infeliz. O sea que este libro tiene respuesta, es un libro genial, pero, ojo, que es un libro también que está estructurado binariamente, por eso resulta tan funcional, porque están el bien y el mal puestos en el hombre. El que puso eso en el hombre fue Freud, lo pone en este libro, no es que el hombre sea necesariamente así. Ahora, es fantástico todo lo que dice, me parece.

Creo también que nosotros incurrimos en una concepción tan pesimista del hombre, al igual que Freud, porque nos fijamos muchísimo en lo que los economistas llaman lo macro. La historia no es solamente la historia de las guerras y de los Estados, la historia es también la historia de los individuos, de los gestos individuales, de las relaciones interpersonales, de las pequeñas *historias*, efectivamente, y en esto el postmodernismo ha ayudado y los postestructuralistas también. Han ayudado a señalarle al marxismo que su concepción de una historia única es un tanto estrecha. Por ejemplo, la *Historia de la vida privada*, que sale a comienzos de los '90, es una muy buena respuesta a la eterna historia basada en los Estados, en las guerras y en los grandes individuos. Cuando Hegel hablaba de los grandes individuos universales, hablaba de Napoleón, porque para Hegel la historia se dirimía entre Napoleón y Federico Guillermo de Prusia o entre Napoleón y Luis XVI. Pero hay otra historia, por decirlo así; o es la misma historia, con aspectos que están tramados con la otra. Y pareciera que hay posibilidades en otros campos más pequeños, intersubjetivos, interindividuales, menos acotados, más alejados del poder del Estado, del poder de las armas, del poder de la destrucción, en los cuales asoma cierta dignidad de la condición humana. Entonces yo no voy a explicar nada, pero les voy a contar algunas escenas de algunas películas.

El gatopardo, película de Visconti. Hay una escena de una batalla donde un soldado no se ve muy especialmente, se ve lateralmente. Visconti es un genio de la *mettre en scène*, digamos, es un gran puestista. Y está puesta la batalla, uno ve la batalla, y si mira a un cierto sector de la batalla ve a un soldado que está tirando con un revólver, al lado de él hay una

mujer llorando a su hombre muerto y con la mano izquierda el soldado acaricia a la mujer consolándola. Bueno, es una escena memorable, porque está la guerra y el amor. El hombre es capaz de ambos. En el mismo momento ese soldado mataba y daba vida, o consolaba de la muerte al menos. Siempre me pareció poderosamente simbólica.

En *Amarcord* de Fellini no hay personajes negativos, es una comunidad en la cual todos viven en un estado de compartir lo que viven y lo comparten con una enorme inocencia. Es cierto que tal vez en esa película la ausencia del mal sea su mayor flaqueza, se nota la ausencia del mal, porque la película es "ah, me acuerdo", *amarcord* en dialecto, me acuerdo de los días de mi infancia. Cuando uno se acuerda de los días de la infancia tiende a embellecerlos. Un ejemplo patético: Yo tengo la colección de muchos números de la revista *Misterix*, que acá los veteranos deben recordar. Cuando veo el *Misterix* hoy, me da pena, era tan chiquitito. Yo lo imaginaba inmenso y era chiquitito. No quiero pensar el *Rayo rojo* lo que era.

En *La patrulla infernal* de Kubrick, una gran película de guerra, el tema es que el ejército francés en la primera guerra necesita tomar una colina que se llama el hormiguero. Esa colina es inconquistable, pero un General, el actor George McReady, quiere tomarla. Manda a sus hombres a tomarla por su orgullo personal, porque él necesita tomarlas porque necesita avanzar en el escalafón del ejército. Sus hombres no la pueden tomar y van al mando de un Coronel que se llama Dax, que es Kirk Douglas. El Coronel Dax no puede tomar la colina, regresan, pero cuando comienzan a regresar el General francés comienza a ordenar disparar contra sus propios soldados para obligarlos a avanzar de nuevo sobre la colina. Este es el argumento. Deciden los Generales principales que los soldados se han portado cobardemente, entonces desde el alto mando del ejército deciden elegir tres hombres y fusilarlos como escarmiento. Cada encargado del batallón elige al que más odia. A los tres hombres se les hace un paródico, miserable consejo de guerra, el Coronel Dax los defiende, pero los condenan a muerte y los fusilan. Final, los dos Generales están como al comienzo y entra el Coronel Dax, entonces el superior de todos le dice: Coronel Dax, lo felicito, sus hombres supieron morir muy bien. Y el otro está ahí con toda su soberbia: sí, supieron morir muy bien, lo que no justifica la cobardía de no haber tomado una posición que debió ser tomada. Hablando de eso, dice el Coronel Dax, yo le conté algo acá al superior de todos. Ah, sí –dice éste, que es un viejo hijo de puta– ah, sí, el Coronel Dax me contó, bueno, ya sabrás zafar de esta situación, querido amigo. ¿De qué?, le dice el otro. El Coronel Dax

me contó que ordenaste disparar contra nuestros propios soldados porque se retiraban y no podían tomar la colina. Bueno, vamos a hacer un pequeño consejo de guerra y seguramente vas a salir bien parado, no te preocupes. Y el otro, indignado, se para y se va. Entonces éste le dice al Coronel Dax: bueno, Coronel Dax, lo felicito, se ha hecho justicia, tiene usted ya el puesto del General. Y el otro se lo queda mirando. ¿Por qué me mira así?, le dice. No entiendo lo que me dice, le dice. ¿Cómo, no hizo todo esto para tener este puesto del General? Pero hijo, vamos, dígame la verdad. Mire, señor, yo no soy su hijo, le dice Dax, y desearía ser cualquier cosa antes que su hijo, porque usted es un viejo hijo de puta, no quisiera ser su hijo jamás. Se levanta y se va. Y la película termina con una escena increíble: en una cantina del ejército, un bar del ejército, un tipo trae a una chica alemana y están todos los soldados que están por salir de nuevo al frente y dice: miren lo que traigo: un regalo del enemigo. Y todos la chiflan. La chica es la que fue después la mujer de Kubrick. Cantá, cantá. La chiflan, la insultan. La chica empieza a cantar en alemán y al cantar en alemán va silenciando a la turba, o todos se van silenciando, porque la empiezan a escuchar. Y terminan tarareando la canción que canta la chica y todos unidos, juntos, cantan en alemán una canción que no entienden, pero la tararean. Y bueno, la película termina que le dicen al Coronel Dax: los hombres tienen diez minutos para estar en el frente. Y el tipo dice: denles cinco minutos más.

Bueno, como verán, una visión optimista de la condición humana. Yo escribí una nota que decía lo siguiente, tenía la siguiente estructura: escena y contra-escena. Me acuerdo de dos contra-escenas. El General ése se queda con el Coronel Dax y le dice: bueno, Coronel Dax, lo felicito, porque usted habrá hecho todo esto para lograr el puesto del General Fulano. Sí, en efecto, señor, lo hice por eso. Bueno, lo nombro General. Muchas gracias, eso es lo que yo buscaba. Esta es la otra versión. La otra versión también del bar del ejército es que la chica sale a cantar y la siguen insultando y no puede cantar y el otro le da una patada, la echa, la escupe y le dice: andate, no servís para nada. Bueno, elijan. Esta es una película que yo vi de muy chiquito y salí tan emocionado, y a lo largo de los años fui pensando cómo me engañó Kubrick, cómo me mintió Kubrick, pero algunas veces pienso que no me mintió y otras veces pienso que sí me mintió; depende de la visión que uno tenga de la condición humana.

Otro ejemplo, una película que muy pocos conocen, *Más dura será la caída*, con Humphrey Bogart. La película es extraordinaria, pídanla en los videos, porque estas películas están, aunque nadie se dé cuenta. La

película narra la historia de un boxeador argentino que se llama Toro Moreno y que mide dos metros veinte. Lo llevan a Estados Unidos y un mafioso del boxeo decide hacerlo campeón mundial. Para eso recurre a un muy hábil periodista corrupto, que es Humphrey Bogart, al cual éste le paga muchísimo para que escriba que el tipo es un genio en el ring. Le ponen paquetes y va derrumbándolos a todos, hasta que llega a las puertas del campeonato y al campeón mundial no lo pueden comprar. Como no pueden comparar al campeón mundial, le dicen a Toro Moreno que se vuelva a la Argentina. Y le dan una paliza, porque el tipo no quiere irse. Antes de eso Toro Moreno dice: cómo me voy a ir, si yo soy el campeón del mundo. Y le contestan: No, no sos el campeón del mundo. Entonces le dicen al ayudante de él, al que lo prepara, al sparring: hacete un roundcito con él. Y el otro le da una piña y lo desploma de la primera piña, y Toro entiende que se tiene que ir. Entonces va Bogart a pedir la plata de Toro Moreno y se encuentra con el mafioso y con sus contadores, que están todos contentos: bueno, no hicimos la pelea por el campeonato, qué lástima que no pudimos comprar al campeón, pero Toro nos hizo ganar muchísimo dinero. Y a vos, Edie, le dicen, te tocaron veinticinco mil dólares. Película de 1954. Era mucha plata. Entonces Bogart se guarda el sobre y le dice: bueno, ¿y a Toro cuánto le tocó? Bueno, descontando lo que pagamos de viajes, comidas, hoteles, promoción y todo eso, Toro nos debe tres dólares con cincuenta. Bueno, dice Bogart, me está esperando para que lo lleve al aeropuerto. En el camino al aeropuerto, van dentro del taxi y Toro Moreno le dice a Edie Willis: Edie, por lo menos me llevo mucha plata a mi país, me llevo todo lo que gané, con eso voy a arreglar a mi familia, voy a estar bien, por lo menos, después de todo esto. ¿Cuánto gané, Edie? Y Bogart saca el sobre y le dice: ganaste veinticinco mil dólares. Ah, qué hermosa mentira. Bueno, es una película maravillosa. Yo cada vez que la veo me estremezco, lloro, saco el pañuelo. Es impresionante. Claro, eso lo hace Humphrey Bogart, uno no es Humphrey Bogart, pero, digamos, son gestos posibles. ¿Es tan imposible eso? No es tan imposible que un tipo haga eso, ¿no? En ese pequeño lugar, en ese taxi, hubo un gran momento de la condición humana, porque este tipo, ¿saben lo que podría haber hecho? Abrir el sobre y decirle: te tocaron diez mil dólares, o cinco mil dólares, o dos mil quinientos dólares. No, saca el sobre y se lo da entero. ¿Cuánto es?, le dice el otro todavía. Son veinticinco mil dólares. Eso es mucho dinero en mi país, dice Toro Moreno. Y Bogart le dice: en cualquier país. Fin de la película.

Bueno, ¿vieron *El delator* de John Ford? Es muy simple, transcurre en 1937, es un tipo que en Irlanda delata a su mejor amigo por treinta

libras. Lo delata por treinta libras, los ingleses se las dan con desdén, porque el tipo les informa a los ingleses que a las nueve de la noche el tipo va a estar en la casa de su madre. Un destacamento inglés va a la casa de la madre, lo encuentran y lo matan. Y le dan las treinta libras a Gypo Nolan –se llama así el personaje–. Las treinta libras lo torturan tanto, ¡oh super-yo!, lo torturan tanto que comienza a gastarla desaforadamente y de pronto todos descubren que Gypo Nolan se volvió rico. Y la gasta y bebe y va a los prostíbulos, gasta en bebida y canta, hasta que dos miembros del IRA se dan cuenta: mataron al jefe y éste está dilapidando plata por todos lados. Se dan cuenta, lo persiguen al amanecer. Y al amanecer vemos que la madre de su amigo va a la Iglesia. Y éste se anda escapando de los del IRA, pero le pegan tres tiros y termina arrastrándose hacia la Iglesia. Bueno, saquen los pañuelos. Llega a la Iglesia, se arrodilla frente a la madre y le dice: señora, yo denuncié a su hijo, no sabía lo que hacía. Y la madre le dice: Gypo, yo lo perdono. Y lo acaricia. Y el tipo se para frente a la cruz y dice: Franky –así se llamaba el otro–, tu madre me ha perdonado. Y muere cayendo de boca frente al Cristo. Bueno, Hitler no haría eso.

¿Quieren la última anécdota real, real de *La Patagonia rebelde*? Esto lo conozco, porque mi mujer hizo el vestuario, la escenografía... ¡conozco tanto esa película! En *La Patagonia rebelde* hay cuatro tipos que van a ser fusilados y Pepe Soriano está en una punta. El chaleco de Pepe Soriano, como habrán visto, tiene botones de distintos colores, porque, como el hombre es pobre, no puede coserse todos los botones. Bueno, cavan sus fosas y el alemán Schultz –Pepe Soriano es el actor que lo hace– no cava su fosa, tira la pala y se queda así esperando al pelotón de fusilamiento, que se va formando. Pero comienza a caminar hasta el primer tipo que van a fusilar y le da la mano, le da la mano al segundo y al tercero no estaba marcado que le diera la mano, pero cuando se miraron se abrazaron. Y después la escena sigue. ¿Qué pasó ahí, en pleno rodaje de una película? El otro era un extra, un verdadero obrero patagónico, no era un actor. Y en ese momento estos dos se miraron y se abrazaron. Se metieron tanto en la situación de la película que se abrazaron.

Bueno, éste es el final optimista. Por ejemplo, hoy, entre ustedes, alguno le puede pagar la cena a otro y quizás eso haga una diferencia... Bueno, espero que les haya gustado el texto de Freud, léanlo, es un gran libro, pese a las críticas que hice. Gracias.

Clase 11

La tarea de hoy guarda el sentido de un homenaje a Sartre, además, por supuesto, de exponer en totalidad, en lo posible, la filosofía de Sartre, que es muy difícil... Porque en general a Sartre se lo conoce por sus obras de teatro, sus novelas o por esa célebre conferencia *El existencialismo es un humanismo*, obras que expresan muy tenuemente su pensamiento. Entonces vamos a hacer una exposición lo más pedagógica, digamos, y a la vez ceñida, que podamos de la filosofía sartreana. Yo fui diciendo algunas cosas a lo largo del curso, quizás no pueda evitar repetirlas, aunque no creo que repita demasiadas. Me voy a basar en esto que tengo aquí, que es un pequeño trabajo que yo iba a publicar en 1975 sobre Sartre y que no publiqué por cuestiones de salud.

Sartre en 1933 va a Alemania, a Friburgo, estudia a Husserl, estudia a Hegel y estudia a Heidegger. Vuelve a Francia y comienza a publicar sus primeros trabajos. El primer trabajo trascendente se llama justamente *La trascendencia del ego*. En 1943 publica su primera gran obra y no sé si su obra maestra, porque quizá su obra maestra sea el *Saint Genet*, pero sí su obra filosófica más renombrada: *El ser y la nada*. Nosotros nos vamos a encargar de la exposición de El *ser y la nada* y la *Crítica de la razón dialéctica*, que es de 1960, pero sobre todo de la unidad estructural entre estas dos obras, que se condicionan y se relacionan mutuamente.

El intento primero de Sartre es muy parecido al de Heidegger, pero Sartre va a sacar conclusiones muy distintas. Es notable cómo un discípulo de un gran maestro toma un camino tan distinto al que tomó su maestro. Otra cosa que ya podemos decir es que detrás de las dos grandes obras de Sartre hay dos grandes maestros: Hegel y Heidegger. Quizás Sartre no es un filósofo que provoca un acontecimiento nuevo, como fueron *Ser y tiempo* en 1927 o la *Fenomenología del espíritu* en 1807. Sartre vendría

a funcionar como un gran sintetizador, un gran pensador que intenta, con enorme talento, pero a veces también pareciera con desesperación, unir la fenomenología y el marxismo. Políticamente la empresa de Sartre es tomar al individuo que él descubre en las filosofías fenomenológicas y unirlo con el concepto social y de transformación de la realidad, es decir, con la lucha de clases del marxismo, porque esta concepción marxista de lo clasista, había dejado de lado al individuo. Incluso el individuo era una mala palabra dentro del marxismo, porque el marxismo habla de totalidades, de sindicatos, de clases, de modos de producción, mientras que la filosofía de Sartre tal como aparece expuesta en *El ser y la nada* es una filosofía individualista, basada en la fenomenología husserliana y en los desarrollos existenciales de Heidegger.

El primer intento sartreano es ubicar al hombre en el mundo. Y aquí podemos marcar algo totalmente diferente de Heidegger. Cuando Sartre ubica al hombre en el mundo, ya se está dirigiendo a un mundo que no es un conjunto de utensilios, como lo es en *Ser y tiempo*. En *Ser y tiempo* lo a la mano es un martillo, una tenaza, en general son elementos de labranza, porque Heidegger era un campesino, que amaba lo campesino. Sartre es un filósofo urbano, totalmente urbano, comprometido con lo urbano, jamás se refugió en provincias, como Heidegger. Entonces, el mundo en el que Sartre finalmente va a ubicar al hombre es el mundo de la lucha de clases, el mundo de las relaciones de producción, y en este sentido difiere totalmente de Heidegger. Pero ese mundo sartreano va a aparecer recién en la *Crítica de la razón dialéctica*; en *El ser y la nada* todavía no aparece, ahora vamos a ver por qué.

Entonces, tenemos este primer momento: la conciencia es intencional, es decir, la conciencia intenciona sobre el mundo. ¿Esto qué quiere decir? Quiere decir que la conciencia, por decirlo de este modo, es expectorante, digamos así, la conciencia no reside en sí misma, sino que la conciencia se expectora hacia el mundo. En este sentido, no hay esa gástrica –como la va a llamar Sartre– intimidad cartesiana donde el *cogito* se guarda a sí mismo y después va a averiguar si hay una realidad exterior. No, la conciencia sartreana existe arrojada sobre el mundo y no tiene contenidos, la conciencia es nada, porque no tiene contenidos. Incluso, si ustedes recuerdan la clase anterior, sobre *El malestar en la cultura*, observemos que Sartre rechazaría esa concepción de Freud, que pone todas las cosas en la conciencia: pone el *Eros*, pone la pulsión de muerte, pone el super-yo, pone el yo. Sartre lo que dice es que la conciencia no tiene contenidos, es una nada: es una nada que está arrojada sobre un mundo. Ahora vamos a ver bien el concepto de nada. Pero quiero decir

que es expectorante, porque está disparada hacia fuera. Recuerdan que yo di el ejemplo del tipo que corría el tranvía, o sea que no voy a volver sobre eso. El tipo que corría el tranvía es conciencia de correr al tranvía. Cuando reflexiona sobre eso, "yo estoy corriendo un tranvía", aparece el yo, y cuando aparece el yo, aparece la reflexión. Pero el yo es una construcción de la reflexión. Si no hay reflexión, la conciencia es prerreflexiva. Entonces éste es el concepto fundamental sartreano: el *cogito* prerreflexivo. Este *cogito* es prerreflexivo, no reflexiona, está arrojado al mundo, expectorado sobre él, escupido sobre el mundo, salivado, en última instancia podríamos decir vomitado.

Pero a la vez lo que va a marcar Sartre siempre es que el hombre es un ser en situación: un hombre siempre está en una determinada situación, porque está comprometido en un determinado mundo. Ahora, en *El ser y la nada*, cuando le preguntemos cuál es ese mundo, Sartre va a tener una respuesta, pero esa respuesta va a ser insatisfactoria si la vemos desde la *Crítica de la razón dialéctica*, porque el mundo en el cual Sartre va a poner al hombre es el mundo ante todo de los otros, y los otros se definen por la mirada. El concepto de la mirada en Sartre es célebre, fue muy utilizado y él lo utiliza sobre todo en una de sus más conocidas obras teatrales, *A puerta cerrada*, cuando dice la famosa frase "el infierno son los demás, porque los demás me miran". Cuando los demás me miran, yo no los miro, el otro que me mira hace de mí una cosa, una cosa mirada por el otro. Esto es un poco delirante quizás, pero no deja de ser fenomenológicamente apasionante. Lo que va a decir Sartre es que la mirada del otro me congela en lo que soy en ese momento de la mirada. Hay un ejemplo que me place dar de una obra de Pirandello, *Seis personajes en busca de un autor*, de un personaje que es visto cuando entra a un burdel. Y el personaje se defiende luego diciendo: yo no soy solamente ese que entró al burdel, lo que ocurre es que ustedes me vieron entrando a un burdel y creen que yo soy sólo ése, que yo soy un ser entrando al burdel. O sea, la mirada del otro me cosifica en la situación en que me sorprende. Digo esto para ejemplificar el mundo de Sartre. Como vemos, es un mundo en el cual la lucha de clases no aparece, la alienación, en el sentido marxista, no aparece. Encontramos este tipo de análisis brillantes, de un gran escritor, como el análisis de la mirada y el análisis sobre el amor también, la relación del amor que va a señalar Sartre es que el amor es la relación entre dos conciencias y la que más ama es la que más se somete y el que menos ama es el que más domina. Es una relación amo-esclavo. Como verán, todo esto tiene muchísimo que ver con esa fuente infinita que es *La dialéctica del amo y del esclavo* de la *Fenomenología del espí-*

ritu de Hegel. Entonces, el amor es una relación de sometimiento de una conciencia a la otra. La conciencia que más ama es igual que el esclavo que se ataba a lo natural, recuerdan, a la coseidad. La conciencia que más ama es la que se deja dominar más por los sentimientos y no por la racionalidad de la conciencia. La conciencia que menos ama es más consciente del poder de su dominio, porque se da cuenta que *el otro* lo está amando demasiado y se le está sometiendo. Como se le está sometiendo, sabe que lo puede dominar. Bueno, esto nada tiene que ver con una telenovela, como verán, esta concepción del amor no es Corín Tellado. Es muy angustiante, porque todo este mundo es el mundo existencialista de la posguerra, entonces era un mundo muy pesimista, entonces las relaciones con los otros eran infernales. El infierno son los otros, porque el otro, cuando me mira, me cosifica. Y Sartre va a decir, sin embargo, algo muy lindo. Volvamos al personaje de Pirandello. Si lo que caracteriza al sujeto es su trascendencia, es decir, que constantemente está arrojado a sus posibles... ser un sujeto es ser posible. Ahora, cuando la mirada del otro me sorprende en una situación y me cosifica, ¿qué es lo que está haciendo? Está suprimiendo mi trascendencia. Porque lo que caracteriza a la conciencia es que está arrojada a sus posibles. Este arrojo de la conciencia a sus posibles posibilita la temporalidad: hay tiempo en este mundo, existe el tiempo en este mundo porque la conciencia humana está arrojada hacia sus posibilidades, a sus proyectos, que están en el futuro, entonces hay un futuro, hay un presente y hay un pasado. En realidad, la filosofía de Sartre, se podría decir, se podría sintetizar –él no lo dice nunca, pero yo lo voy a decir–: si en este mundo hubiera moluscos y no hubiera hombres, no habría nada. ¿Quedó claro? Todo lo que hay en este mundo es porque este mundo está habitado por los hombres, que son los que dan el sentido. No habría tiempo. No hay tiempo para una roca, la temporalidad *no es algo para una roca, una roca no tiene* temporalidad, un volcán no tiene temporalidad. Si nosotros vemos estallar un volcán y vemos caer la lava, somos nosotros los que decidimos si cae rápido o cae despacio, porque esas son concepciones extraídas de nuestra concepción de la temporalidad, que está extraída de la condición proyectante de nuestra conciencia. Nuestra conciencia está arrojada hacia sus proyectos. Este arrojo es temporalizante porque al arrojarme hacia mis proyectos creo el futuro. No habría futuro si nosotros no tuviéramos proyectos. En realidad no habría nada si el hombre no existiera, es decir, habría el silencio de la naturaleza, una belleza que nadie contemplaría. Podemos decir que la naturaleza es bella porque la contemplamos nosotros, que hemos creado el concepto de belleza, si no, tampoco sería

bella, sería silencio. Quizás la miraría Dios, gozando de su creación y diciendo "qué bello es lo que hice", pero ése es un asunto en el que no nos metemos y menos en este ámbito.

Ahora, si la conciencia es proyectante y está lanzada hacia sus proyectos, que están en el futuro, la mirada del otro, cuando me cosifica, mata mi proyecto, mata mi trascendencia hacia el futuro. Entonces, a este hombre que lo encuentran entrando a un burdel y lo cosifican ahí, "usted es el tipo que entró a un burdel", le están coartando su trascendencia. Yo voy a hacer muchas otras cosas, tengo muchos otros proyectos, estoy arrojado hacia muchos otros proyectos. Pero no, la mirada del otro lo cosificó en ese momento específico. Entonces, la mirada cosifica al otro y le cercena la posibilidad de ser.

Con esto lo que yo quiero describir es lo que es el mundo para Sartre en *El ser y la nada*. Como vemos, Marx no aparece aquí, Marx no es su maestro aquí. Acá en esto es él mismo su maestro, porque esto no lo toma de Heidegger, no lo toma de Husserl, no lo toma de nadie, es la genialidad de un novelista sobre todo. Ahora, el problema con el que se encuentra Sartre es el de su relación con el marxismo. No bien termina *El ser y la nada* los marxistas se arrojan sobre ese libro y le critican lo que obviamente debe criticar un marxista. ¿Qué es ese mundo de miradas que cortan trascendencias, de miradas que cosifican, donde los demás son el infierno? ¿Cómo? ¿Y la lucha de clases entonces y el compañerismo de clase y la camaradería de clase? ¿Cómo van a ser el infierno los otros? ¿Qué es ese mundo de las miradas? Los marxistas no entienden ese mundo. Les puede resultar estéticamente interesante, pero, ¿dónde está la lucha de clases, dónde está la historia? Esto es lo fundamental, ¿dónde está la historia ahí? Entonces es un golpe duro para Sartre, que como brillante fenomenólogo había descubierto y descrito todas estas relaciones, las miradas, el amor, la conciencia que se arroja. Entonces comienza a discutir con los marxistas, es una larga discusión la de Sartre con los marxistas. Ahora, el marxismo francés en ese momento tenía unos representantes muy mediocres, porque Sartre no polemiza precisamente con la Escuela de Frankfurt. Aparte, bueno, la Escuela de Frankfurt había dejado de lado el eje central de la lucha de clases para trasladarlo a la relación del hombre con la naturaleza, con lo cual la Escuela de Frankfurt había devenido heideggeriana. Entonces Sartre le presta más atención a los marxistas franceses, que le señalan que en *El ser y la nada* la historia no está. De todos modos, *El ser y la nada* es la construcción del concepto fundamental de toda la filosofía de Sartre, que es la libertad. Sartre es el filósofo que le roba al liberalismo el concepto de libertad, y esto es fun-

damental y esto es parte de su gloria innegable. Es el filósofo de la libertad. ¿Por qué es el filósofo de la libertad? Porque la conciencia es libre. Ahora vamos a ver, no es cuestión de decirlo y salir corriendo sin explicarlo.

El hombre, la conciencia, es intencional, está arrojada al mundo porque está arrojada y proyectada trascendiéndose hacia el futuro. Pero esta conciencia se hace eligiéndose. En la medida en que se elige se da el ser. O sea, yo me doy el ser en la medida en que me elijo y me elijo en la medida en que actúo. Cada uno de mis actos me va definiendo, me va dando el ser. Pero a la vez eso que soy, que es lo que Sartre llama la facticidad, lo hecho, el hecho, lo fáctico, lo que ya hice, todo eso que hemos hecho en el pasado, es y no es. ¿Por qué? Somos eso, porque ese es nuestro pasado, pero tampoco somos eso, porque nuestro presente siempre está lanzado hacia otra cosa que siempre es un cuestionamiento diferenciador de nuestro pasado. O lo confirma o lo niega o lo cambia o le da otro punto de vista, siempre es distinto. El presente no es el pasado: el pasado es facticidad pura que no puede ser transformada, el presente es pura agitación, puro arrojo hacia nuestros posibles. Observen lo que dice Sartre, dice una frase muy linda, un poco hermética, pero muy hermosa: "El hombre, al estar arrojado hacia el mundo, es conciencia (de) mundo". 'De' aparece entre paréntesis: el hombre es conciencia mundo. No hay una relación de conocimiento, esto ya lo vimos, no hay sujeto y objeto, no, hay conciencia mundo, la conciencia está arrojada. O sea, ¿la conciencia qué es? Es nada, la conciencia es una nada que se trasciende en busca de la realización de sus proyectos. Entonces, todo lo que yo he sido no lo soy, porque soy, en este momento, arrojo temporalizante hacia mis proyectos, hacia el futuro. Entonces el hombre, la realidad humana, como dice Sartre, no es lo que es, es decir, lo que somos es pasado, pero no somos eso, porque nuestra sed (no olvidemos que estamos hablando de un literato, entonces tiene estos términos) nos impide ser lo que somos, nuestra sed nos impide aceptar como ser nuestro lo que hemos sido. Entonces, eso que somos, no lo somos porque constantemente estamos intentando ser otra cosa.

Lo que Sartre hace con el concepto de autenticidad e inautenticidad de Heidegger es afirmar que aquellos que intentan ser algo son aquellos que quieren ser algo tomando ese bloque fáctico del pasado y constituyéndose como eso. Soy eso, es decir, yo he sido mecánico dental toda mi vida, por lo tanto soy mecánico dental. Esto está genialmente expuesto en Roberto Arlt. Si ustedes toman *Los lanzallamas* y *El juguete rabioso*, es increíble lo que hace Arlt, es de un genio desaforado. En *El juguete rabio-*

so, Silvio Astier quiere traicionar (hay un texto de Masotta, *Sexo y traición en Roberto Arlt*) a Otro –con mayúscula–, quiere traicionarlo porque sabe que si lo traiciona se va a constituir, en tanto traidor, "voy a ser un traidor", y su sed se va a saciar, porque finalmente va a ser algo. Todos queremos ser algo. Silvio Astier quiere ser un traidor y para eso traiciona. Erdosain en *Los lanzallamas*, el segundo tomo de *Los siete locos*, decide matar a alguien porque si mata a alguien, si asesina a alguien, todos los códigos del mundo habrán sido escritos para él. Entonces yo voy a ser para la eternidad un asesino y eso va a saciar mi sed de ser, que nunca se sacia en el hombre. Pero Erdosain razona de este modo: si yo mato a alguien, primero, ya no voy a ser el oscuro Erdosain, un ser mediocre, sino que todos los códigos del mundo habrán sido escritos para mí, y, además, voy a ser para toda la eternidad un asesino. Es decir, el hombre quiere ser pero nunca puede ser, porque nunca simplemente es, porque es siempre proyecto, porque siempre está arrojado hacia el futuro. Entonces Sartre va a decir: el hombre es una sed infinita, el hombre es una pasión inútil, porque nunca llega a ser, su pasión por ser es inútil, nunca llega a ser. Pero en esto también reside su grandeza. Entonces, no soy mi pasado, no soy esa facticidad que fui, porque en este presente soy otra cosa, soy una nada. Entonces, el hombre no es lo que es. ¿Está claro esto? Con respecto al pasado, no es lo que es, y a la vez, ¿qué es el hombre? Es lo que no es, porque es una nada. Vamos a ver por qué es una nada. Se llama *El ser y la nada* el libro. Es una nada porque la conciencia no tiene contenidos y porque es pura sed, puro proyecto arrojado hacia el futuro. Entonces, por eso, el hombre es una nada.

Y aquí Sartre distingue dos tipos de ser: el *pour-soi* y el *en-soi*, el ser para-sí y el ser en-sí. El ser en-sí es lo cósico, las cosas son en sí. El ser es en sí porque es para toda la eternidad lo que es. Una roca es en sí porque siempre va a ser una roca. Y algunas personas también son un en-sí, porque jamás van a cambiar, pero creen que van a saciarse con eso, e incurren en una existencia inauténtica, porque no aceptan su condición angustiante de nada. Entonces, el ser en-sí es en última instancia el mundo natural, el mundo de todo aquello que no es el hombre. Entonces Sartre dice una de sus frases fundamentales: el hombre es ese ser por el cual la nada surge en el mundo, por el cual la nada adviene al mundo. El hombre trae la nada al mundo. En un mundo en el cual todo es y todo es lo que es –en la modalidad de Parménides: el ser es, el no ser no es, pero el ser es, eso es lo que dice Parménides– Sartre dice: sí, el ser es, ése es el ser en-sí. Pero hay un ser, que es el ser para-sí, o sea, la conciencia, que no es, porque nunca puede ser algo, siempre está deseando ser otra cosa. Y

cada vez que consigo algo quiero otra cosa. Es decir, ésa es mi sed y es mi pasión inútil, nunca me calmo. El hombre nunca se calma. Entonces, esta es la fórmula: el hombre es ese ser que no es lo que es y que es lo que no es, porque no es, es nada, es un agujero en la totalidad del ser, dice Sartre. Ahora, esto es muy importante políticamente, porque la rebelión se explica cuando hacemos un agujero en el poder. Ha sido una derivación sorpresiva, digamos, pero por eso interesa tanto Sartre, por eso interesa tanto la negatividad, porque es la posibilidad de la conciencia crítica. La conciencia crítica es aquella que hace un agujero en el universo de lo compacto. Y como el universo de lo compacto es el universo del poder, lo fundamental de la conciencia sartreana es esa nihilización de lo positivo, de lo compacto, de lo que es, de lo que se afirma como lo que es, que, llevado al terreno político, es el poder. Entonces, la conciencia crítica es neantizadora, nadificante. Entonces, el hombre, al no ser lo que es, es una hendidura o un agujero, como dice Sartre, en la plenitud de la coseidad del ser en-sí. Y esto lo es así porque está siempre arrojado hacia sus posibles, porque es una sed constante.

Ahora bien, vamos a ver algo muy importante, lo que Sartre llama coeficiente de adversidad de las cosas. ¿Las cosas son adversas o no son adversas? Las cosas no son nada, sólo son adversas de acuerdo al proyecto humano que las incluya. Entonces Sartre habla del coeficiente de adversidad de las cosas. A ver, llevemos a Crogmanon este enfoque sartreano. La puerta que estaba cerrada, ¿por qué esa puerta tuvo un tal alto coeficiente de adversidad? Porque por ahí quisieron salir cientos de jóvenes. Si no, esa puerta cerrada no hubiera sido nefasta. ¿Está claro esto? Es decir, es el proyecto humano el que les da sentido a las cosas. Hemos llegado a un ejemplo terriblemente trágico. Esa puerta cerrada no es nada, es una puerta cerrada. Es cierto, alguien la cerró, un proyecto humano la cerró, además un proyecto humano la construyó, es decir, esa puerta forma parte de la cultura humana, no es un guijarro. Pero fue tan adversa, se convirtió en trágica, porque por ella quisieron salir cientos de jóvenes que no pudieron salir porque estaba cerrada y murieron. Entonces, ahí el coeficiente de adversidad de esa puerta fue altísimo. Cuando el Vesubio estalla y elimina la ciudad de Pompeya, es una tragedia porque el hombre construyó la ciudad de Pompeya a los pies del Vesubio. Si no, sería un simple hecho dentro de los tantos hechos de la naturaleza. Hubo un volcán que estalló, nada más. Cuando hay una inundación, si la inundación mata a tres mil personas es una tragedia, si la inundación se desliza por ahí, bueno, es un hecho verificable dentro del mundo natural. Es decir, son los proyectos de los hombres los que le dan su tragici-

dad o su dramaticidad a las cosas. Las cosas en sí no son significantes, lo que es significante es el hombre, el hombre trae el significado al mundo.

Concluimos milagrosamente la exposición de *El ser y la nada*. Mil páginas hemos expuesto. Ahora, hay algo fascinante, los reproches no sólo vienen de los marxistas, hay un reproche que le hace Franz Fanon a Sartre. Fanon le dice: para mí el otro no es simplemente el otro, para mí el otro es el blanco. O sea, el otro tiene una connotación clarísima que arrastra una historia de humillación para nosotros. Para mí el otro es el amo y es el blanco. Y esto lo hiere a Sartre, porque le da un contenido material trágico a esas categorías de "el otro". Ojo, no todos somos los otros del otro y nos miramos y nos cosificamos, y nos reconocemos en las trascendencias trascendidas, y en el amor, en el cual el que menos se entrega es el que domina. Está bien, todo eso es fascinante, pero el mundo es otra cosa, señor Sartre, le dice Fanon. Para mí, que soy negro, dice Fanon, el otro no es meramente el otro, el otro es el blanco, y yo lo voy a matar. Y Sartre le escribe el prólogo de *Los condenados de la tierra*.

Pero, ¿a dónde quiere llegar Sartre? Observen que es muy interesante que *El ser y la nada* aparezca en 1943. Aparece en plena dominación del nazismo en Francia. Un libro filosófico que viene a fundamentar la libertad: era un libro incómodo. Es cierto que los nazis no entendían *El ser y la nada*, no lo entendía nadie. Todo ese existencialismo de los '40, todo era puro ruido, nadie había leído seriamente *El ser y la nada*, porque no lo podían leer, porque antes tenían que leer a Husserl, a Hegel, a Heidegger, para poder entender lo que el gran maestro francés estaba explicando. De todos modos, es la aparición de un libro en el que Sartre lo que propone es el concepto esencial de la libertad: somos libres, va a decir, somos libres de elegir, somos libres de elegirnos y la libertad nos constituye. Es cierto que la libertad nos crea la alienación, pero estamos haciendo filosofía y estamos buscando los fundamentos de las cosas, y el fundamento de la alienación es la libertad, ¿o no? Es clarísimo, hay alienación porque antes hay libertad. Si no, no habría una libertad que se enajena. Esto es lo que dice Sartre: yo no vengo a negar la enajenación, no vengo a negar la alienación, lo que vengo a decir es que el fundamento de la alienación es la libertad del hombre, que es el hombre el que se enajena y que son otros hombres los que lo enajenan y lo alienan, porque los otros existen, y comienzan a existir en tanto amos. Y éste es el pasaje que se va dando hacia la *Crítica de la razón dialéctica*. Sartre tiene un pequeño trabajo, en *El hombre y las cosas*, que se llama "La libertad cartesiana", en el cual termina diciendo: la libertad es el fundamento del ser. Con lo cual lo podemos entender claramente: si el ser es el ser en-sí, si el ser es

la coseidad que vemos, el hombre no es coseidad, el hombre es sed, pasión, libertad y arrojo, es nada, porque tiene que hacerse. En consecuencia, la libertad es el fundamento del ser.

Hay otra frase que dice Sartre: el hombre es ese ser cuya aparición hace que un mundo exista. Esto, a algún naturalista le puede parecer petulante; en realidad yo creo que el hombre mo sólo hace que el mundo exista, sino que además lo está destruyendo. Perdónenme, soy muy apocalíptico. Además, ayer vi *El día después de mañana*, que es una película maravillosa; no sé si la vieron, pero es fantástica esa película. Se derriten los polos. ¿Por qué? Porque Estados Unidos se retira del Protocolo de Kyoto. Entonces es algo genial dentro de la cultura norteamericana: Hollywood le hace a Washington una película criticando el retiro del Protocolo de Kyoto, entonces la película demuestra que la naturaleza se va a vengar. Entonces se derrite el polo norte e inmensas olas, fantásticamente hechas, con grandes efectos especiales, caen sobre Manhattan. ¿Qué hacen los norteamericanos? Condonan la deuda externa latinoamericana y emigran a Méjico ilegalmente. Es increíble la película, uno no lo puede creer. Entonces lo que estamos viendo es que el apocalipsis está a la puerta, es la temática de estos momentos. *La guerra de los mundos* no es casual que se estrene ahora, no es casual que Spielberg venga a decidir que los marcianos son malos ahora. ¿Cómo, ET no era buenísimo? ET era un angelito. Pero ahora son malos, son malos de nuevo, porque ahora hay un ambiente apocalíptico en el mundo. Pero este ambiente de apocalipsis existe porque existe el hombre. La naturaleza no va a destruir el planeta, el que va a destruir el planeta es el hombre. No sé si ahora, dentro de cincuenta años, o cien años, pero si sigue así...

Entonces, el hombre es el ser por el cual aparece un mundo, no hay un mundo aparte del hombre. El hombre es el gran significante, todo lo demás es silencio. La naturaleza es bellísima, sin duda alguna, pero porque nosotros la contemplamos. Si no, no es ni bella, ni fea, ni agresiva, ni nada, sólo es la naturaleza, está ahí. El mundo existe porque existe el hombre. El hombre es el ser cuya aparición hace que un mundo exista.

En los '40 eran todos existencialistas, y esto no lo entendía nadie, no lo estudiaban. Perdón, pero les voy a contar una anécdota que para mí es deliciosa, porque es un poco una venganza mía. Cuando yo escribí el guión de Eva Perón, escribí un montón de barbaridades que decía Eva Perón. No sé si ustedes recuerdan esa película con Esther Goris. Esther Goris decía todo tipo de barbaridades, pero qué importa, era Evita. Querían hacer una película peronista para responder a Madonna. Yo les dije: si hacemos una película peronista, va a ser un bodrio, va a ser el Billiken

de Eva Perón, hay que hacer una película crítica. Entonces Evita dice "me cago en la democracia", ordena "¡Prohibí la prensa!", Leonardi habla de las torturas, en fin, no sé cómo pasó, pero pasó. Ahora, observen una cosa notable: cuando hago el guión de otra película sobre el Che Guevara, va a Cuba y lo rechazan. Y no sólo lo rechazan, dicen: si ese guionista sigue, no damos locaciones en Cuba. Porque era un guión crítico, pero no crítico en el sentido de decir que el Che fuera un mal tipo, porque en ese momento en Cuba, en el '97, decir que el Che se comía las uñas era ya muy terrible. Así que me echaron. Además, el pobre De Sanzo no pudo compaginar la película, fue un desastre. Guevara Billiken, digamos. Bueno, en un momento de la película, cuyo guión terminó haciendo un guionista que no tenía ni idea, Guevara está ahí sentado y viene alguien corriendo, contentísimo, y le da *El ser y la nada* y Guevara lo agarra y dice "¡Gracias!", muy entusiasmado, y se lo pone a leer. La gracia que me hizo eso fue tal que he largado la carcajada más grande de mi vida en un cine. Porque el Che no podía entender *El ser y la nada*. Podía entender a Lenin, podía entender a Trotsky, podía entender un montón de cosas, pero *El ser y la nada* no. *El ser y la nada* es un libro que desde el prólogo ya aterroriza por su densidad intelectual. Y ustedes lo ven: todo lo que hemos visto ahora no es juego de niños. Hay que leer *El ser y la nada*, que son, además, más de mil páginas. Bueno, entonces quería contar esa anécdota, que le dan este libro al Che y el Che lo recibe alborozado, como si lo fuera a leer entre tiro y tiro... una cosa así. Bueno, igual lo queremos mucho, yo lo quiero mucho al verdadero Che, a ese piantado que se fue a Bolivia.

Bueno, el problema con el que se encuentra Sartre frente a los marxistas para nosotros, que venimos estudiando tanto a Heidegger, la Escuela de Frankfurt, el tema de la relación del hombre con la naturaleza, es muy interesante. Para el marxismo de esa época, que estaba representado por Roger Garaudy, Adam Shaff (Lukács estaba muy silenciado, había renegado de su gran libro, *Historia y conciencia de clase*) y, por supuesto, todos los marxistas franceses obstinados en seguir casi más a Engels que a Marx, con lo cual el tema de la dialéctica había quedado archivado. Y Sartre justamente decide fundar la razón dialéctica. Se encuentra con una concepción muy difundida en el marxismo sobre la dialéctica que afirma que la dialéctica histórica, la dialéctica humana, es reflejo de una dialéctica que la antecede y que es la dialéctica de la naturaleza. Engels tiene un libro que se llama *Dialéctica de la naturaleza*, estaba en Grijalbo, no sé dónde está ahora. Qué interesante es esto de la dialéctica, mirado hoy, digamos, porque hay aquí... A ver, ¿qué diría Heidegger? Diría: ¡caramba,

este bruto marxista, cuya gran misión en la vida tal vez fue apenas mantener a Karl Marx, respeta tanto la naturaleza que encuentra en ella una dialéctica! Adorno también podría decir: ¡cómo, siguiendo a Engels, el hombre va a devastar la naturaleza, si la naturaleza es dialéctica, la naturaleza es el fundamento de la dialéctica! Y Engels se esfuerza en ese libro por mostrar que la naturaleza es dialéctica con ejemplos muy transitados, incluso tomados de Hegel. Hegel en algunos momentos, en sus peores momentos, digamos, saca el ejemplo de la semilla: la semilla brota y florece, lo que florece niega a la semilla y finalmente se llega a la planta, que es lo que contiene tal y tal cosa. Es un ejemplo natural de la dialéctica, un ejemplo botánico, digamos, de la dialéctica, al cual Hegel acude muy escasamente, pero al cual no deja de acudir, y quizás éste sea el fundamento de los desvaríos de Engels sobre la dialéctica de la naturaleza, tema que no aparece en Marx. En Marx está siempre la historia.

Por eso lo primero que hace Sartre es diferenciar entre un materialismo dialéctico y un materialismo histórico. El materialismo dialéctico sería el materialismo que encuentra la dialéctica en la naturaleza, el materialismo histórico encuentra la dialéctica en la historia. Ahora, ¿cómo da este paso? Esto es el tema fundamental. En realidad, no le es demasiado difícil dar el paso. Vamos a decir una frase altisonante y un poco espectacular: Sartre pone el *cogito* a trabajar, lo pone a trabajar y lo llama praxis. Es decir, ahora lo fundamental es la relación del hombre con la materialidad, pero de esta relación lo que surge es la historia. Recuerden al esclavo. Sartre sigue la línea del esclavo hegeliano. Ustedes observen la riqueza del análisis de Hegel, ¿qué hacía Hegel? ¿Por qué la dialéctica hegeliana iba por el lado del esclavo? Porque el esclavo trabaja la materia.

Vamos a hacer una disquisición que va a valer la pena. Ustedes observen algo: para Hegel el esclavo era el que triunfaba sobre el amo porque trabajaba la materia. El esclavo, al trabajar la materia, creaba la historia. Recuerdan eso, bien. Sartre lo retoma y dice: este *cogito*, esta conciencia que yo descubrí en *El ser y la nada*, ¿cómo le voy a dar contenidos? Bueno, la arrojo a un mundo. ¿Ese mundo cuál es? Ese mundo es el de la lucha de clases, el de la alienación, el de la explotación. Bueno, ahora sí me doy cuenta, por supuesto, ése es el mundo real.

Ustedes saben que Oscar Masotta era terriblemente sartreano, hasta se cuenta que se tironeaba del ojo izquierdo para quedarse bizco como Sartre, lo cual es muy posible tratándose de Masotta. En *Conciencia y estructuras*, un libro muy fascinante, Masotta dice: yo quisiera ir hacia la estructura pero no olvidar la conciencia. Y en otro texto muy fascinante, *Introducción a la lectura de Lacan*, dice: me interesa mucho el sujeto de Lacan,

pero a veces extraño en el sujeto de Lacan al sujeto sartreano arrojado sobre el mundo de la explotación y la lucha de clases.

Entonces, esta conciencia sartreana intenciona ahora sobre otro mundo, no el mundo de la mirada, del amor que somete, de la mirada que congela, el mundo de los otros, sino el mundo de la lucha de clases, el mundo de la explotación y el mundo de la alienación social en el trabajo. Para esto lo que toma es la relación del hombre con la naturaleza. La relación del hombre con la naturaleza crea la historia, pero para crear la historia el hombre tiene que transformar la naturaleza. ¿Qué es lo que crea la historia? El trabajo. Entonces, Sartre, como Hegel, deduce la dialéctica del trabajo. El trabajo es lo que hace que el hombre construya la historia. Trabajo entendido en todas sus múltiples acepciones.

Una vez un alumno de aquí muy sagazmente me recordó un artículo mío en el cual yo decía que para el segundo centenario teníamos que luchar para que hubiera salarios dignos, que nadie debía vivir en la Argentina por asistencialismo, bondades, dádivas, sino que lo que acá hace falta es verdaderamente un salario que pague el trabajo. Desde una perspectiva muy marxista-ortodoxa, me hizo una crítica: que el salario nunca es digno. Entonces yo le dije que tenía razón. Pero lo que ocurre es que hay etapas en la historia. En este momento luchar por un salario digno es luchar por el retorno del concepto de trabajo: tenemos que lograr que la gente trabaje. Porque todos los planteos que hemos tenido a lo largo del 2002 con las asambleas y todo eso han sido riquísimos, pero la lucha fundamental es lograr que los marginados vuelvan al trabajo. ¿Por qué? Porque en el trabajo los obreros ya como obreros trabajan juntos, se unen, crean sus sindicatos, crean sindicatos opuestos a los sindicatos oficiales, a los sindicatos manejados, a los sindicatos conciliadores, dialoguistas. Recuerden la experiencia Citrac-Citran en Córdoba, recuerden la CGT de los argentinos con Ongaro. Es decir, para Sartre la dialéctica nace del trabajo. Y es más, ¿saben por qué nace del trabajo? Porque llega a decir que el obrero, el esclavo incluso, cuando está trabajando, aun para el amo, ya empieza a descubrir su libertad, porque hay determinados momentos, pequeños, iniciales, disparadores, en los cuales el obrero decide si pone un tornillo acá o acá, y ahí está solo y ahí comienza a despuntar su libertad.

¿Cómo sigue esa libertad? Si yo fui capaz de discernir que este tornillo lo ponía acá o lo ponía allá, también puedo dialogar con mi compañero. Si hablo con mi compañero, hablo con mis otros compañeros y finalmente hacemos una comisión interna. Y la comisión interna se hace porque hay trabajo, somos trabajadores y hacemos una comisión interna. Y

esa comisión interna va a peticionar por salarios dignos, justos, que son los que el capitalismo no quiere pagar. Este capitalismo no quiere pagar salarios dignos ni justos, lo que quiere es que no haya trabajo, que haya marginación, exclusión y hambre. Así funciona este capitalismo. En consecuencia, la consigna del salario digno implica la consigna de que vuelva el trabajo, porque en el trabajo los obreros se encuentran en la centralidad de la fábrica. Este concepto de centralidad de la fábrica es de *Pasado y presente* de 1973 y pertenece en gran medida a Pancho Aricó y, bueno, a la gente de *Pasado y presente*. La centralidad en la fábrica quería decir que ahí, en el trabajo en la fábrica, en ese trabajo enajenado, con trabajo que no cubría la subsistencia, aun en ese trabajo, en el cual jamás el salario cumple todo lo que el obrero produce, porque, si no, no habría plusvalía, ahí, en esa centralidad, el obrero va descubriendo su propia libertad y la posibilidad de unir su libertad a la de sus compañeros. Por eso la consigna de la recuperación del concepto de trabajo es revolucionaria en estos momentos en nuestro país. Lo que nosotros tenemos que pedir es trabajo, y en el trabajo empiezan a pasar cosas inesperadas o cosas no tan inesperadas, porque ya pasaron, ya ocurrieron muchas veces; pero que así como estamos no van a ocurrir más. O sea, la exigencia de la puesta en marcha del aparato productivo es la exigencia de la cobertura de trabajo para todos. Entonces, en la medida en que todos trabajan, en el trabajo descubren la posibilidad que tiene el hombre de transformar la naturaleza o lo que sea, porque quizás sólo tiene que poner piezas de un automóvil, pero ahí descubre un par de cosas: la posibilidad de unirse a sus compañeros, la posibilidad de formar comisiones internas, grupos y organizaciones sindicales y unirse a organizaciones políticas, etc. Pero es fundamental para una concepción socialista, digamos, por lo menos, o social o de recuperación de los vínculos de compañerismo y de camaradería social entre los obreros, la recuperación del concepto de trabajo. Si no, vamos a seguir teniendo marginados, excluidos y, en última instancia, delincuentes, porque a eso los arroja la miseria.

Entonces Sartre dice que ahora lo que para él era el objeto y lo que para Kant era el objeto y lo que para el idealismo filosófico era el objeto ya no es el objeto. Para él el objeto ahora es el mundo material y la materialidad. Entonces, ahora el *cogito* ya no es el *cogito*, es la praxis. La praxis es tan libre como lo era la conciencia.

Bien, aquí hay algo que Sartre quiere fundamentar, que es la dialéctica. ¿Qué es la dialéctica? La dialéctica es la praxis libre del agente práctico. No olvidemos que Sartre es siempre un pensador que está buscando

el fundamento, o sea, el origen. También Marx trata de hablar de los fundamentos de la plusvalía, y para eso va a la fábrica, va al obrero. Por supuesto que en el sector de servicios hay plusvalía, en todos lados hay plusvalía, pero ya es una plusvalía derivada de la plusvalía de la explotación originaria.

Sin embargo, Sartre hace un camino inverso al del marxismo, esto es muy incómodo, porque el marxismo no parte del individuo, parte de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción. Marx no parte del individuo, esto está claro, parte de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, y recién ahí puede aparecer el individuo, que siempre fue un problema en el marxismo, ¿no?, y eso dio como resultado el estalinismo. Ahora, Sartre va a hacer la opción contraria, va a partir del individuo y va a decir: vamos a partir del individuo y vamos a reconstruir todo el recorrido dialéctico de la praxis histórica hasta llegar a la última totalización. Esto lo obsesionó tanto que años después escribió su gigantesco Flaubert, *El idiota de la familia*, para mostrar cómo desde la vida de Flaubert podía reconstruir todo un mundo histórico, o sea, partiendo de la vida de un individuo. Entonces lo que va a decir es que podemos partir del individuo, podemos partir de la praxis individual. ¿Por qué? Porque los individuos hacen la historia. ¿Por qué? Voy a ir con cuidado aquí. Porque, dice, hay una identidad entre una vida singular y la historia humana. Vamos a preguntarnos esto: ¿por qué hay identidad entre cualquiera de nuestras vidas personales y la historia humana? Porque la historia la hacen los hombres y los hombres son cada uno de los hombres, y cada individuo forma la realidad humana. Entonces el individuo es el que hace la historia. Ahora, lanza esta frase, que es compleja pero la tenemos que entender: entre individuo e historia hay identidad ontológica. ¿Por qué hay identidad ontológica? Porque los individuos hacen la historia. Si queremos decirlo más claramente, lo cual es totalmente válido, los hombres hacen la historia, pero los hombres entendidos también como individuos. Acá no hay una colectivización masificadora, porque el que está hablando es un fenomenólogo individualista, cosa pestilente para el marxismo de la época. Pero la originalidad de Sartre es que viene a rescatar al individuo dentro del marxismo. Y la praxis dialéctica, entonces, señala que hay identidad ontológica entre el individuo y la historia porque el individuo y la historia están hechos de la misma materia, porque la historia la hacen los hombres. La historia es una creación humana. Entonces, entre el hombre y la historia hay identidad ontológica: el ser de la historia es idéntico al ser del hombre, porque la historia es una creación del hombre. Es cierto que la historia somete al hombre

también, es cierto que todo lo que hacemos se nos vuelve en contra, es cierto que los otros nos someten y nos torturan y nos alienan y nos matan de hambre, es cierto, eso es la historia, pero no olvidemos que la libertad es el fundamento de la alienación. Hay alienación porque antes y como fundamento hay libertad.

Y después dice que entre individuo e historia hay reciprocidad metodológica. Porque si hay reciprocidad ontológica porque el hombre hace la historia, tiene que haber reciprocidad metodológica: yo puedo entender al hombre tal como entiendo la historia, porque no estoy tratando de entender al hombre y a la vía láctea, estoy tratando de entender algo que el hombre hace. El hombre hace la historia. Entonces lo que dice Sartre es: al diablo con la dialéctica de la naturaleza, nada condiciona en exterioridad a la historia humana, la historia humana es transparente a sí misma, porque la hacen los hombres, y el fundamento de la dialéctica va a ser el de la praxis humana. Entonces dice: si la dialéctica tiene algún fundamento va a ser el de la praxis humana, y como la praxis humana es siempre libre, la dialéctica es la lógica de la libertad. Fíjense qué definición tan distinta de las que venimos manejando hasta ahora de dialéctica. ¿Por qué la dialéctica es la lógica de la libertad? Porque la dialéctica es la acción de la praxis humana puesta en acto. La dialéctica va de totalización en totalización. Además, observemos el intento desesperado de Sartre, que es lo que tenemos que recuperar, porque es lo que nos robó el postmodernismo y el postestructuralismo también. Lo que busca Sartre es la translucidez de la historia, quiere volver inteligible la historia. Todos los posmodernos nos dijeron que la historia era una infinita fragmentación imposible de ser entendida. Si la historia no la podemos entender, entonces tampoco la podemos cambiar. Este es el punto canallesco de los posmodernos: nos vienen a trizar la historia en miles de pedazos diciendo que la idea de totalidad es totalitaria. Destrozar la historia implica la imposibilidad de conocerla, la imposibilidad de conocerla implica la imposibilidad de transformarla. Entonces, por el contrario, el esfuerzo sartreano es tratar de comprender la historia, de volverla transparente para el sujeto y para los sujetos que la hacen. ¿Por qué? Para poder cambiarla. Cuando Marx dice la gran frase, una de las más grandes frases de la historia de la filosofía (por más que la vulgata la haya transformado tanto, es una de las más grandes), que los filósofos hasta este momento han intentado comprender la realidad, la historia cuando de lo que se trata es de transformarla, la crítica habitual que se le hace es de mala fe. Marx no está diciendo que no haya que conocer la historia. Cuando Marx dice "hasta ahora los filósofos han intentado comprender

el mundo, pero se trata de transformarlo", el mismo Heidegger en un reportaje dice: ¡caramba, Marx desprecia la filosofía, como arma de interpretación de la realidad, como instrumento de interpretación de la realidad, y pone todo en la praxis! Eso es falso, no es así, lo que dice Marx es que hay que comprender la historia para transformarla. No podemos transformar lo que no comprendemos. Por eso la obliteración de la comprensión de la realidad es constante en el capitalismo, se trata de que no entendamos nada para que no cambiemos nada. En Sartre se trata de que entendamos la historia, como en Marx, para poder comprenderla. Pero el que va a comprender la historia es el agente práctico, el que hace la historia. ¿Cómo se hace la historia? Dialécticamente, la praxis es dialéctica. ¿Por qué? Porque es la lógica de la libertad. Vamos a aclarar qué es la lógica de la libertad. La lógica de la libertad quiere decir que la historia es una creación constante del hombre, aun la esclavitud.

Sartre elabora un concepto al cual llama soberanía y en el que llega a decir (esto lo dice en *El ser y la nada*, pero de algún modo lo retoma en la *Crítica de la razón dialéctica* porque de algunas cosas no puede desprenderse) que el torturado es el que decide libremente en qué momento se entrega a la inhumanidad. Es decir, Sartre dice que el torturado libremente elige, por ejemplo, delatar. Lo cual es una afirmación terrible, no se puede llevar el concepto de libertad a ese extremo. Pero a ese extremo lo lleva Sartre porque, digamos, es un filósofo extremado. Pero le interesa tanto el tema de marcar que somos libres para que podamos cambiar la historia que incluso llega a decir que el esclavo es soberano porque acepta libremente su esclavitud. Fíjense lo paradójico que es esto. Y que el torturado es el que decide en qué momento se quiebra, el que decide libremente en qué momento se quiebra. Esto le fue muy criticado, pero nosotros tenemos que tratar de entender qué es lo que quiere decir. Lo que quiere decir es que la libertad es siempre nuestra responsabilidad, que somos responsables de nuestros actos y que nuestros actos nos tienen que llevar al compromiso. Aquí aparece la gran palabra sartreana: el compromiso, la militancia. Por eso Sartre a los estructuralistas de Mayo del '68 les dice: señores, las estructuras no salen a la calle, los que salen a la calle son los hombres, no salen las estructuras. Y nosotros tenemos que recuperar esas cosas.

¿Por qué ha sido tan abominado este filósofo tan maravilloso? Fue glorificado durante los '40, los '50 y los '60 y luego fue silenciado durante más de veinte años. A partir de la aparición del estructuralismo, que viene a eliminar el sujeto, la historia, la praxis política, claro, Sartre es innombrable. Los estructuralistas, postestructuralistas y posmodernos vie-

nen a destruir la historia y vienen a decretar la muerte de todo. Ya hablamos de todas esas muertes: la muerte del sujeto, la muerte de la historia, la muerte de la praxis, la muerte de la comprensibilidad histórica. La exaltación de todo lo diverso como soterrada exaltación de la democracia y de la libertad de mercado. Sartre no quiere saber nada con la libertad de mercado, odia la lingüística, odia la semiología y nunca entendió la poesía, pero bueno. Observen qué interesante la coherencia del tipo: no entendió la poesía o abominó de la poesía y nunca escribió un poema –ustedes saben que Sartre jamás escribió un poema– porque dice que la poesía remite a sí misma, que en la poesía lo que importa es la musicalidad de la palabra, entonces remite a sí misma y no nos arroja al mundo. Es una interpretación, discutible, totalmente discutible, pero es clara cómo expresa el pensamiento sartreano. Un tipo que dice: la poesía no, porque la poesía se escribe con palabras que no son para comunicar, sino que muchísimas veces se escriben por la musicalidad de las palabras y se crean palabras (lean, por ejemplo, a Gelman, que crea constantemente palabras) por el sentido sonoro. El lenguaje tiene que ser comunicación para transformar la realidad, para eso se ha hecho el lenguaje. El lenguaje se ha hecho para que nos entendamos y entendiéndonos cambiemos la injusticia de este mundo.

Cuando habla de la alienación, dice algunas frases también muy definitivas. Nosotros podemos mirar adelante, y éste es un momento en el mundo en el cual miramos adelante y vemos el dominio de las cosas, lo cósico, entendiendo por lo cósico los misiles, los tanques, las armas, los soldados, la militarización del mundo... Si ése es el porvenir, es cierto que es un porvenir imperialista y tiránico. Lo que va a decir Sartre es: si ése es el porvenir, lo es porque antes a ese porvenir lo hizo la libertad humana. Incluso Bush es libre, la praxis política del imperio es tan libre como la nuestra. El concepto de libertad no es moral, Sartre no funda una moral, no logra nunca fundar una moral. El concepto de libertad es un concepto que, por supuesto, nos trata de lanzar a la historia para que la cambiemos, pero nos advierte constantemente: ojo, que los otros existen, que los otros también son libres, que los otros matan, torturan, dominan, conquistan. Está la voluntad de poder del otro, o sea, el otro existe, pero existe porque también es libre de hacer su proyecto. Entonces, la historia es un juego infinito de libertades enfrentadas. La dialéctica es la totalización de cada uno de los momentos históricos. Yo puedo analizar este momento histórico en la Argentina y llegar a una totalización. Dentro de una hora ya no es la misma. Entonces, lo que dice Sartre es que la dialéctica nunca se detiene, sino que va de totalización a desto-

talización: se está destotalizando constantemente. Ustedes observen la mala fe de todos los que vienen a decir que la dialéctica es totalitaria porque la totalización es totalitaria. No leyeron la *Crítica de la razón dialéctica*. Durante toda la *Crítica de la razón dialéctica* Sartre dice que la totalidad nunca cierra. Nunca cierra la totalidad, porque la totalidad se está destotalizando siempre.¿Por qué se está destotalizando siempre? Porque el hombre es libre. Aquí volvemos otra vez al *cogito*. Ustedes observen la coherencia de este pensamiento. Volvemos a la libertad del hombre. Si el hombre es libre, nunca puede totalizar al precio de ser esclavo, es cierto, pero si el hombre puede ser esclavizado es porque antes fue libre. O sea, la libertad sigue siendo el fundamento del ser. Entonces, la destotalización es constante.

Vamos a un problema que es el del grupo. Todo el segundo tomo es todo esto, el libro II de la *Crítica de la razón dialéctica*. Dice Sartre en la página 219 de la vieja edición de Losada: "Comprenderemos el sentido de la totalización, sentido totalizador o totalización destotalizada. Toda totalización está en proceso de destotalizarse". O sea que la totalización nunca es totalitaria, salvo cuando aparece Stalin, pero, claro, Stalin hace de la totalización un totalitarismo. Pero siempre recordemos: el fundamento de Stalin fue un acto de libertad, que fue una revolución. Es decir, es la libertad la que se enajena, pero si existe la enajenación es porque como fundamento existe la libertad. Entonces dice: "Por fin podremos demostrar la rigurosa equivalencia de la praxis y de la dialéctica como lógica de la acción creadora, en definitiva, como lógica de la libertad". En el Tomo II habla de la soberanía.

> *Nombro soberanía porque no es más que la libertad misma en tanto que proyecto que supera y unifica las circunstancias materiales que la han suscitado y porque no hay medio de privarle a cada uno su libertad si no es matándolo, destruyendo su organismo.*

Entonces, vamos a leer esto brevemente.

> *Quiero que nadie vaya a concluir que se está libre estando encadenado. La libertad es un desarrollo dialéctico completo y ya hemos visto cómo se enajena la libertad y se hunde o se deja robar por las trampas del Otro y cómo el simple constreñimiento por cuerpo* [tortura] *basta para mutilarla, pero verdad es que el esclavo mismo, en el peor momento de la opresión y aunque sea para mejor obedecer a su amo, puede y debe operar libremente la síntesis del campo práctico.*

¿Quedó claro? Es terrible el libro, ojo, es un trabajo enorme leerlo, pero hemos llegado a este punto fundamental y esto lo quiero marcar. Recordemos la crítica a la dialéctica que hace Deleuze a partir de Nietzs-

che. ¿Qué hace Deleuze? Toma a Nietzsche. ¿Qué hacía Nietzsche? tomaba la dialéctica desde el punto de vista de los amos. ¿Por qué? Porque Nietzsche decía: el amo es el punto de partida de la afirmación. Nietzsche desdeñaba la negación porque era la lógica del esclavo. Partiendo siempre de Hegel, Marx y Sartre se ocupan del esclavo, del esclavo que trabaja la materia y encuentra así su libertad. Parten del esclavo, porque al esclavo su praxis le hace descubrir su libertad. De aquí que políticamente sea tan importante que pidamos trabajo. Ahora, cada vez que hay una totalización, esa totalización se destotaliza, porque la dialéctica no para nunca, la historia no se detiene nunca, nunca hay un momento que sea el último, que cierre. Y no cierra porque el hombre es libre, no cierra porque la libertad humana siempre está corroyendo, digamos, la totalización. Incluso un grupo revolucionario, va a decir Sartre, se juramenta para desarrollar una praxis. Ese juramento que se introduce dentro del grupo, va a decir Sartre, es una cosa, porque viene a congelar la libertad. Digamos que todos nosotros decidimos hacer en este momento una organización político-militar de vanguardia –Dios nos libre, pero digamos que decidimos hacer eso– y juramos permanecer fieles a dos conceptos: obedecer a un jefe y jugarnos la vida, ése es el juramento. ¿Qué es ese juramento? Ese juramento viene a atar nuestras libertades. Entonces Sartre dice que el juramento dentro del grupo es una coseidad que viene a obligar a cada una de las libertades individuales a someterse a una regla para todos. Pero no hay reglas para todos, porque la libertad humana no acepta nunca la regla para todos, la libertad humana consiste en quebrar siempre la obligatoriedad para todos. Entonces da un ejemplo maravilloso que solamente un gran escritor puede dar. En una de sus obras de teatro un personaje recibe una orden de matar, sale a matar y dice: a las tres cuadras la orden de matar me abandonó y me quedé solo.

Alumno: Estoy comprometido sólo con mis elecciones.

J. P. F.: Claro, el compromiso me hace elegir y me hace elegirme. Cuando yo elijo algo, me elijo a mí mismo, me doy el ser, pero sigo siendo libre. Por ejemplo, yo elijo matar a Pedro, pero no soy para siempre el que mató a Pedro, porque mi libertad me sigue impulsando hacia otros proyectos. Mañana puedo ser el que se arrepiente de haber matado a Pedro o el que mata a Juan también o el que es encarcelado o el que pide un sacerdote, yo qué sé. La libertad siempre va erosionando lo constituido, no hay nada constituido para siempre, la libertad lo erosiona.

Alumno: ¿El grupo se apoya en el juramento?

J. P. F.: Bueno, el juramento es fundamental en una organización, no hay organización sin un juramento. Pero lo notable del grupo es que el grupo está desintegrándose constantemente, porque está formado por individuos libres en última instancia. Esta es su paradoja. Y el gran ejemplo formidable es este: le dieron una orden de matar, y él dice: la orden me abandonó a las tres cuadras y ahí estuve solo.

Alumno: ¿Sartre analiza la relación entre la libertad y el consumo?

J. P. F.: ¿El consumo? Sí, el consumo es la captación de nuestra libertad a través de la materialidad de la mercancía y de los medios de comunicación. Los medios de comunicación te vuelven loco con la mercancía, entonces te roban la libertad desde la mercancía. Tu libertad la enajenás en el deseo de desear lo que te obligan a desear.

Clase 12

Me pareció muy valiente lo de Plácido Domingo, no sé si lo leyeron, le va a costar caro. Ese es un buen tipo, Plácido Domingo, porque en lugar de gritar al estilo delirante de Oriana Fallaci: hay que matarlos a todos, hay que echarlos, lo que dijo es: hay que entender cómo surgió esto del terrorismo. Fue muy original en eso.

Pero, bueno, lo que nosotros hemos tratado de ver es la filosofía occidental. Es interesante acotar esto, porque muchos han visto la filosofía occidental como la filosofía sin más, o sea, que ya decir que lo que estudiamos aquí ha sido la filosofía de Occidente es una acotación necesaria y de algún modo un poco inusual, porque esa filosofía de Occidente ha pretendido ser sin más la filosofía.

Ahora, empezamos el curso con *¿Qué es eso de filosofía?* de Heidegger, donde Heidegger ahí también dice claramente que la filosofía es la filosofía occidental, la filosofía europea occidental, que viene de los griegos, que viene de esa actitud de Parménides y de Heráclito de estar abiertos ante el ser y de no intentar dominarlo, sino de mantenerse en estado de abierto. Y al estar en estado de abierto, el ser se desoculta. Esta es la primera formulación que hace Heidegger sobre qué es la filosofía, que es lo que fuimos tratando de rastrear hasta aquí. Para Heidegger la filosofía es el estado de abierto ante el ser, porque es la pregunta por el ser, y al ser la pregunta por el ser el hombre *tiene* que estar en disponibilidad para el ser.

Ahora, hay algo más interesante todavía en el segundo Heidegger que nos sirve a los latinoamericanos. Vamos a ver de todo lo que estudiamos qué es lo que sirve para los latinoamericanos, porque hemos estudiado grandes filósofos y no podemos tirarlos a todos a la basura porque se nos ocurra elaborar una filosofía latinoamericana. Este error se cometió bas-

tante en los años '60 y '70, cuando elaborar una filosofía latinoamericana era decirle no a todo lo que venía de afuera. No vamos a cometer ese error, porque en los filósofos de la Europa de Occidente hay muchas cosas que nos sirven para pensarnos a nosotros mismos. Nosotros podemos acompañar a Heidegger en decir: sí, el sujeto cartesiano es el sujeto capitalista, el sujeto cartesiano es el sujeto en el cual la Europa capitalista comienza a pensarse a sí misma a doscientos años del descubrimiento de América. El descubrimiento de América todavía no tiene conciencia de sí, no podía tenerla, es un acontecimiento que ocurre pero todavía sin la conciencia de sí, porque casi nadie sabía lo que estaba ocurriendo. Ya saben que Colón creía que había llegado a las Indias occidentales, bueno, toda esa historia. En 1492 ocurre la primera globalización capitalista y es en *El discurso del método* de Descartes donde el hombre capitalista se pone en la centralidad. El discurso del método es aquel por el cual la subjetividad del hombre capitalista se pone en la centralidad del discurso, y ahí comienza la subjetividad del hombre capitalista. Muere Dios con Descartes porque es ahora el hombre el que va a comandar y a hacer la historia. Esta historia la hacen los burgueses de la Europa capitalista, esta historia la hace la burguesía, y Descartes es el más alto representante del pensamiento burgués. En este sentido, Descartes es el pensamiento capitalista burgués en su despegue. Dudo de todo el orden medieval pero no dudo de lo que de aquí en adelante ocurre. Lo que de aquí en adelante ocurre es el desarrollo de la burguesía europea.

Nosotros podemos recorrer una muy interesante investigación que yo hice hace muchos años en mi libro *Filosofía y Nación*, que es ligar el avance del conocimiento del sujeto europeo con el avance del poder europeo en la base de la sociedad. Si Descartes dice que sólo puede conocer al yo es porque ahí la burguesía sólo puede afirmarse a sí misma en tanto clase surgente. Entonces, el avance en el conocimiento va a ser paralelo al avance en el poder. Es una hipótesis de trabajo que creo que es muy rica para nosotros.

Luego Kant avanza más, pero deja como incognoscible a la cosa en sí. No vamos a entrar en Kant, pero básicamente es un filósofo que dice: podemos conocer los objetos que nuestra razón construye o constituye; ahora, lo que los objetos sean en sí el sujeto no puede conocerlo. Es decir, Kant, como hombre de la Ilustración, como hombre pre-Revolución Francesa de una burguesía que todavía no había tomado el poder, postula una cosa en sí incognoscible, que expresa la realidad histórica de que la burguesía aún no ha tomado el poder. La cosa en sí expresa la debilidad de la burguesía en determinado momento, cuando aún no ha

tomado por asalto el poder político. En realidad, la burguesía tiene casi la totalidad del poder económico, pero quedan como cáscara a destruir los símbolos versallescos, el rey, Luis XVI, María Antonieta, toda la clase monárquica, la nobleza que decía gobernar por derecho divino. Entonces, esa cosa en sí de Kant es todavía aquello que la burguesía no puede conquistar. Ahora, es muy interesante esto: con la Revolución Francesa la burguesía conquista la cosa en sí, ni la cosa en sí se le resiste, tiene ahora el poder total y con Hegel el saber total.

Esto es una hipótesis de trabajo, digamos, que es muy interesante para nosotros como latinoamericanos, porque es ligar el desarrollo del pensamiento burgués al desarrollo de las conquistas de la burguesía. Por eso Hegel en tanto filósofo de la Revolución Francesa va a decir que la historia terminó, terminó porque la burguesía ya ha tomado el poder político, el poder económico y tiene el saber de ese acontecimiento en la filosofía hegeliana y en el Estado al cual Hegel pertenece. El que va a decir que la historia avanza es Marx, que representa al proletariado, clase en la cual Hegel no había pensado como clase progresiva. Él era un pensador de la burguesía y la burguesía se detiene cuando tiene el poder político y el poder económico y lo sabe. Toda la filosofía hegeliana es el autodesarrollo de una conciencia que va avanzando en el conocimiento de sí misma hasta que llega a saber que ella y la realidad son la misma cosa, que la realidad la refleja y que ella refleja la realidad. Esto es el momento en el cual la burguesía capitalista se ha apropiado de todo el poder en Europa con la Revolución Francesa.

Ahora, si uno le preguntara a Hegel –sigo este esquema que tempranamente trabajé, hace muchos años– cómo va a seguir la historia, como se lo pregunta Engels en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, donde dice que hay una contradicción en Hegel entre método y política porque el político Hegel congela la dialéctica en un determinado momento de la historia. Esto más módicamente, con menos prestigio, ocurre con Fukuyama. Fukuyama es un tipo al servicio del congelamiento de la historia en un momento en que el neoliberalismo surge triunfal. Cae el Muro de Berlín, entonces aparece un teórico que dice: la historia ha terminado porque los totalitarismos estatales, el estalinismo y el nacionalsocialismo, han sido derrotados por las democracias liberales, la historia termina aquí, aunque va a continuar, porque van a continuar ocurriendo hechos, pero ya en la modalidad de las democracias liberales. No, todo esto se fue al diablo, pero importa ver cómo cuando una clase histórica derrota a los otros poderes de la historia y surge como ganadora y como única ganadora, nunca falta un ideólogo –no importa

de la talla que sea– que viene a congelar la historia en ese momento. Hegel la congela en 1831 en Berlín, y en realidad el hecho histórico universal que lo está validando es la Revolución Francesa.

Bien, Engels entonces le dice a Hegel: pero no, la dialéctica es un método que no se detiene nunca, la dialéctica continúa avanzando, porque avanza de contradicción en contradicción. ¿Qué le diría Hegel? Yo no veo nuevas contradicciones, le diría Hegel, la burguesía se ha adueñado del poder, tenemos el poder, tenemos el Estado, tenemos las fuerzas económicas, no veo que surja ninguna contradicción, la dialéctica se ha detenido o va a continuar pero dentro del mismo esquema político que se ha establecido. Lo que le va a decir Engels es: no, usted no advierte que ha surgido una nueva contradicción y que es la clase proletaria. Ah, va a decir Hegel, no me había dado cuenta.

Ahora, es muy interesante observar que para Hegel la historia sí podía continuar, pero no ya en Europa, sino en la periferia. Y es la primera vez que digo esta palabra en esta clase. Para Hegel la historia continuaba en la periferia. En el centro la burguesía ya se había hecho fuerte, ya había tomado el poder. Ahora constituida como clase dominante, ¿qué es lo que tiene que hacer? Conquistar la periferia. O sea que la dialéctica va a continuar como conquista de la periferia. La nueva contradicción sería para Hegel la periferia, porque valida el colonialismo, y el capitalismo tiene que hacerse colonial para poder alimentar de un modo más barato a las fuerzas que tienen que manejar los elementos de producción. Esto se corresponde con la ley del hambre y la lucha por traer de las colonias trigo más barato para alimentar a la clase obrera. Es decir, el planteo que hacen los economistas ingleses es: traigamos de las colonias trigo más barato; si traemos trigo más barato, vamos a hacer más barato el pan; si hacemos más barato el pan, nos va a salir más barato mantener a los proletarios; si nos sale más barato, vamos a ganar más. Es una simple cuenta de almacenero.

Después nos vamos a preguntar qué es la filosofía para cada uno de estos filósofos, pero importa que veamos cómo la cosa se piensa desde el centro. Ninguno de estos filósofos piensa la periferia. Marx sí la piensa. Bueno, Hegel cuando la piensa dice cosas horrorosas de la periferia, de América, de América Latina, dice disparates, digamos, no vale la pena detenernos aquí. Algunos los usan, y está bien usarlos para ver cómo un europeo central en ese momento visualiza la América Latina o la América del Norte. Pero Marx sí se ocupa de los territorios periféricos y del colonialismo. Yo creo que sin mucha fortuna, pero eso requeriría un curso totalmente dedicado a eso. Marx escribe varios textos en el *New Yorker* y

en el *New York Times* también, en los cuales se ocupa de las cuestiones del colonialismo británico, y hay dos sobre todo, "La dominación británica en la India" y "Futuros resultados de la dominación británica en la India", donde Marx cae en el esquema en el que los historiadores marxistas también caen aquí. Para Marx –recordemos cuando vimos el *Manifiesto comunista*– todo avance de la burguesía era un avance de la historia, porque en la medida en que la burguesía colonizaba los nuevos territorios surgía el proletariado que iba a liberar la historia. O sea, ésta es la dialéctica de Marx que nosotros vimos. Entonces, toda conquista de la burguesía en los terrenos externos de la periferia era respaldada por Marx. Esto lo incorporan los filósofos marxistas de la Argentina y ven en las tropas de Mitre, de Sarmiento y hasta de Roca un avance progresivo de la burguesía, lo cual es muy equivocado, porque esa burguesía era precisamente una burguesía periférica, una burguesía que representaba una modernidad periférica, una modernidad deudora. Efectivamente, todos saben que el primer empréstito lo hace Rivadavia en 1826 inaugurando nuestra deuda externa, que Mitre dice "las bayonetas que van al Paraguay llevan en su punta el libre cambio" o "brindo por la feliz unión del capital británico y el esfuerzo argentino". Es decir, esta burguesía se integra como socio menor de la burguesía europea, entonces mal podemos decir que es el progreso. Tampoco eran el progreso las montoneras federales, claro, y éste es el drama de la Argentina. Era una lucha entre dos imposibilidades históricas, digamos. Una llevaba a la defensa real de los territorios colonizados del interior o doblemente colonizados, colonizados por Buenos Aires. La otra llevaba al progreso en la modalidad de la periferia de la ciudad de Buenos Aires con su burguesía importadora-exportadora y no productora, que no produce un país sino una ciudad. En consecuencia, el drama histórico argentino es casi irresoluble, o, al menos, es muy difícil tomar partido.

Hicimos continuar esta historia de la filosofía europea con Nietzsche, y Nietzsche es alguien que, por más que insulte a Bismarck, al pueblo alemán, etc., no casualmente implanta con su filosofía el concepto de voluntad de poder. En Nietzsche, además, la unidad alemana implica el nacimiento del imperialismo alemán. Cuando Alemania se une, se da cuenta de que se ha unido tarde. Nos unimos tarde, comencemos a rediscutir la organización colonialista del mundo. Y comienzan a rediscutirla y la siguen rediscutiendo en las dos guerras mundiales del siglo XX. Es decir, esta tardía unidad de la Nación alemana provoca las dos guerras mundiales.

Bueno, de Heidegger hemos visto mucho. Ahora, Heidegger, en el discurso del rectorado que da en 1933, como Rector nacionalsocialista,

dice que los alemanes provienen de los griegos y traza el eje Atenas-Berlín, entonces los alemanes somos los griegos pero mejores. Es decir, los alemanes heredan la grandeza helénica. Y Heidegger en el discurso del rectorado tiene un texto hermoso: la grandeza helénica es para nosotros el origen, pero el origen que no ha quedado atrás, sino el origen que nos reclama desde el futuro. Esta es una idea muy linda. Atenas, el mundo griego, nos vigila desde atrás, entonces la perfección del mundo griego de la cual nosotros provenimos tiene que ser para nosotros una utopía a conquistar. Entonces, el origen está atrás, pero también está adelante, porque tenemos que recuperar la grandeza de ese origen. Y el origen también nos constituye ahora, somos alemanes helénicos, porque somos los custodios de la cultura occidental. Esto les dice a sus alumnos en el discurso del rectorado. La mayoría de sus alumnos son militantes de las SA. Y Heidegger dice una frase muy hermosa: en nosotros el origen es aún. Los que leyeron mi novela, *La sombra de Heidegger*, deben estar muy enterados de esto, porque varias páginas están dedicadas al discurso del rectorado. Heidegger termina con una frase que le atribuye a Platón y que es una frase como para terminar un discurso de este tipo. Es un discurso ante montones de estudiantes de las SA y estudiantes que no eran de las SA pero que también estaban exaltados, el local estaba lleno de banderas con la cruz gamada y un auditorio de hombres fuertes que necesitaban ideas fuertes, entonces Heidegger termina diciendo: todo lo grande está en medio de la tempestad. Una frase de aquellas. Ahora, ¿por qué dice "todo lo grande está en medio de la tempestad"? La frase de Platón no es así, la frase de Platón es "todo lo grande está en peligro", tiene distintas traducciones según los eruditos, pero "tempestad" en alemán se dice *Sturm*. Cualquier estudiante de teatro aquí sabe que el Romanticismo alemán tuvo una obra mediocre pero determinante que se llamó *Sturm und Drang*, que es "tempestad y turbulencia", pura agitación. Pero a la vez *Sturm* quiere decir "tropa de asalto". Fíjense qué pícaro, grandísimo hijo de puta, ¿no? Entonces, ¿cómo lo cambia a Platón? Lo cambia a Platón poniendo la palabra *Sturm*: todo lo grande está en medio de la *Sturm*. Y las *Sturm* estaban ahí. Con lo cual está nombrando a las SA modificando la frase de Platón, pero él quería meter la palabra *Sturm* ahí, porque las *Sturm* eran las tropas de asalto de las SA. La frase queda bellísima: todo lo grande está en medio de la tempestad. Pero también este sagaz rector de la Universidad de Friburgo reemplaza a Platón con la palabra *Sturm*, "tempestad", que satisface enormemente a los cuadros de las SA.

Bueno, vamos a ver qué podemos tomar de cada filósofo para nosotros y después nos vamos a concentrar en la tarea del pensar periférico.

Hay cosas que nosotros no podemos dejar de lado de los filósofos europeos, porque han pensado muy profundamente, han tenido una enorme inteligencia, se han debatido auténticamente en medio de grandes problemas y los que han trascendido realmente tienen una inteligencia espléndida. El gran problema con Heidegger es que se trata de un gran filósofo, si no, no habría problema. Es decir, hubo muchos filósofos nazis. Lo que llama la atención y produce el escándalo es que Heidegger fue el filósofo más grande, o más importante, diría yo, del siglo XX. El más grande para mí es Sartre. Pero Heidegger es sin duda el más importante: toda la filosofía europea contemporánea está constituida a partir de la filosofía de Heidegger. Grave problema para la filosofía europea. Nosotros tenemos acá que sonreír íntimamente de que les pase esto, qué macana que les pase esto. Es decir, desde Kojève, Merleau-Ponty, Lacan, Sartre, Simone de Beauvoir, Hannah Arendt, todos tempranamente están formados por Heidegger. Luego el estructuralismo y el postestructuralismo toman como supuestos de su filosofía la de Heidegger, y la de Nietzsche leída desde Heidegger. Pero de todos modos nosotros vimos cosas de Foucault que tenemos que tomar. La concepción de la relación entre poder y verdad que Foucault elabora a partir de Nietzsche y la voluntad de poder en Nietzsche nos explica enormemente, por ejemplo, la actitud actual del imperio norteamericano.

Y bueno, no podemos dejar de entrar en los problemas de hoy, pero vamos a hacer lo siguiente. El terrorismo islámico tiene una obstinación muy marcada, que es la de destruir el mundo de Occidente. Plácido Domingo, por eso, dice humildemente: yo soy un cantante, lo que puedo dar es alegría con la música que hago y que sé cantar, pero me gustaría saber el origen de este odio. El origen de este odio es largo, empieza con la conquista de América, empieza también con el saqueo a los otros pueblos, con las ignominias a las cuales son sometidos los negros, la trata de esclavos .Y el mundo oriental efectivamente es sometido también, India, China, la guerra del opio. Bueno, el capitalismo invade todo el mundo, y mata desde muy temprano, porque sus intereses lo impulsan cada vez más allá. Es decir, cuando nos hablan que la globalización empezó con la caída del Muro de Berlín, eso es una pavada, el capitalismo siempre fue globalizador, siempre fue más allá de sí, porque necesita mercados para sus mercancías. Esa es la esencia de la globalización: un sistema económico que necesita mercados para sus mercancías, necesita conquistar territorios. Entonces, si China se cierra, la abre a cañonazos, como abrió el Paraguay acá en América Latina.

Ahora bien, ¿qué es lo que hace con la cultura islámica? La cultura islámica, el mundo árabe, digamos, se detiene en el siglo XIII. Hegel dice: queda entregado a su siesta barbárica, a su siesta oriental y deja de pertenecer a la historia universal. En realidad, lo que no ocurre en el Oriente es el capitalismo, no hay surgimiento del capitalismo, no hay Revolución Francesa, no hay Revolución Industrial, en consecuencia ese mundo queda, para Hegel al menos, como al margen de la historia. Pero el imperialismo lo incorpora y le impone sus valores, que son aceptados, en el caso de Japón desde mediados del siglo pasado. La clase japonesa comienza a evolucionar hacia la occidentoxicación, como suele decirse. Suele decirse, al menos, desde el campo oriental. Ahora, no hay tanto misterio, porque vamos a la historia reciente. Estados Unidos, en sus conflictos bipolares con la Unión Soviética, manipula irresponsablemente todos los territorios de Oriente, Medio Oriente, con todos sus jeques, caudillos, etc. No le importa a quién apoyar con tal de apoyar a los enemigos de la Unión Soviética, entonces arma irresponsablemente a gente que cree que le va a continuar siendo fiel. Al Ayatolá, a Irán, a Pakistán, a la India, a Osama Bin Laden; Estados Unidos en su política exterior va armando, nuclearmente en algunos casos, territorios que cree que juegan a su favor, que está seguro de que juegan a su favor, entonces los arma, los constituye como entidades beligerantes para enfrentar a su obsesivo adversario, la Unión Soviética. Ahora, lo que ocurre con estos territorios es que, armados y vueltos poderosos, entran en guerras intensivas entre ellos, pero sobre todo algunos se dan vuelta y se ponen del lado de la Unión Soviética, porque no se caracterizan por la fidelidad ni tienen por qué hacerlo. Cuando se ponen del lado de la Unión Soviética, Estados Unidos arma a otros y a otros y a otros, hasta que todos están armados. Entonces comienza a hacer expediciones punitivas y bélicas sobre el mundo islámico. Huntington dice que a partir de los '70, '80 él enumera unas dieciséis incursiones devastadoras de las fuerzas norteamericanas en el Islam. Dieciséis.

Bueno, lo que ocurre con el Islam –y esta es la tragedia que está enfrentando en estos momentos, creo, la historia universal– no tiene una teoría de superación histórica del capitalismo. La racionalidad que incorporaba el marxismo era que el marxismo proponía un sistema de superación del capitalismo y que iba a luchar por ese sistema. En consecuencia, como tenía una teoría de superación, querían vivir para llegar a poder vivir en ese mundo que había superado al mundo capitalista. ¿Está claro esto? Es decir, no querían inmolarse, porque tenían una teoría de sustitución. Cuando yo tengo una teoría de sustitución, no quiero morir,

puedo llegar a querer matar al otro porque el otro está impidiendo que yo constituya esa sociedad en la que voy a vivir feliz. Esto es lo que alimentó al marxismo en todas sus expresiones durante el siglo XX: decapitemos, terminemos con el capitalismo y ahí vamos a instaurar un mundo, una sociedad sin clases, una utopía, lo que sea. Todo esto alimentó a los luchadores marxistas, un mundo mejor, un nuevo hombre, una sociedad justa. Pero no terminaba la cosa terminando con el capitalismo, es decir, el punto final no era destruir el capitalismo, sino que era vencerlo para instaurar algo superior al capitalismo. En consecuencia, un militante de la izquierda podía poner una bomba, pero quería salvar su vida. Lo cual lo debilitaba notablemente, porque al querer poner una bomba y salvar la vida, al que pone la bomba pueden agarrarlo con enorme facilidad. Pero el que pone la bomba para morir con la bomba, no hay manera de agarrarlo, y además es todo mucho más fácil, porque no tengo que elaborar un plan de huída. No hay plan de huida, hay plan de destrucción.

Entonces tenemos en este momento, por un lado, un Islam constituido por el poderío político y militar de Estados Unidos de acuerdo con sus intereses en la guerra fría. Termina la guerra fría y ese territorio queda abandonado, pero ocurre que no le responde a Estados Unidos. Ahora bien, ¿qué pasa con Estados Unidos? Con Estados Unidos pasan cosas que vamos a explicar a partir de los filósofos que vimos. Estados Unidos es un imperio, un imperio tiene constitutivamente una poderosa voluntad de poder. Y esto Bush (no Bush, quien sea, digamos, el imperio global) lo ha marcado claramente: la voluntad de poder –ellos lo saben– para mantener el imperio global tiene que crecer. Para asegurarse los insumos de sus industrias, tienen que expandirse. Es la primera vez que el colonialismo y el imperialismo se unen. ¿Por qué? Porque éste es un coloimperialismo, digamos, porque es el primer imperialismo que se queda en los lugares que conquista. Lo que antes hacía esto era el colonialismo, que efectivamente llegaba a un territorio, lo conquistaba, y ponía su bandera. Inglaterra en la India. Ponía su bandera y se quedaba ahí. Incluso corrían el riesgo de perder su identidad. Hay un texto del gran poeta imperialista Rudyard Kipling que dice: yo todas las tardes me vestía correctamente y tomaba el té para no olvidar que era un ciudadano británico. Este era el pavor de Rudyard Kipling en la India, dejar de ser un inglés. ¿Por qué iba a dejar de ser un inglés? Porque se había instalado en la India el capitalismo británico, se había instalado en la India como colonialismo. Luego, según el esquema bastante acertado de Lenin, a partir de 1870 el colonialismo pasa a ser imperialismo y, de acuerdo al

libro de Rudolf Hilferding, imperialismo financiero, entonces a partir de ahí se domina a través de las finanzas. Pero Bush no hace eso, el imperio global no hace eso, se globaliza dominando, conquista los territorios y se queda, al estilo del viejo colonialismo y con la potencia del imperialismo y con el poderío económico del imperialismo. O sea que estamos asistiendo a un colonialismo imperial o, si quieren, a un imperio global. Antes se conquistaba a través del dinero, de los capitales. Si hablamos de la banca Baring en 1826 en la Argentina, bueno, de ahí en adelante es el dinero el que conquista, los capitales. La deuda externa, por ejemplo. La deuda externa ha sido y sigue siendo un elemento de dominación en la Argentina. Ahora ustedes imaginen si en lugar de la deuda externa lo que hace el imperio global es invadir la Argentina porque quieren el agua de la Patagonia o de la Mesopotamia, por ejemplo, entonces invaden la Argentina, se quedan aquí, ponen su bandera, dicen que nos van a democratizar, tenemos marines por todas partes. Entonces la cosa cambió, la deuda externa ya es la deuda externa de ellos casi, porque han dominado el país, se quedan en el país.

Entonces, este imperio de Bush es nietzscheano en su concepción, es nietzscheano porque tiene una voluntad de poder constitutiva que le advierte que si quiere tener lo que desea tiene que desarrollar su poder y no puede detenerse. ¿Dónde está esta incapacidad para detenerse, dónde se la ve conceptualmente? En el concepto de guerra preventiva. Este concepto de guerra preventiva también es nietzscheano. Cuando Nietzsche dice que los aristócratas son los que deciden la verdad, el imperio global está diciendo que él va a decidir dónde está el enemigo. La peligrosidad actual de este imperio es que puede decidir a partir de sí, obviando por completo a las Naciones Unidas; a partir de sí, a partir del concepto de guerra preventiva puede decir dónde están los enemigos de la santa causa que en nombre de Dios representan. Ustedes habrán observado a veces en muchos mails alarmantes, pero no necesariamente tan alarmantes, que se nos dice que Estados Unidos se va a volcar hacia América Latina seguramente, depende hasta dónde vaya Chávez, se va a volcar en cualquier momento para el dominio de la triple frontera y con esto claramente va a demostrar lo de Nietzsche y lo de Foucault. Es decir, cuando Foucault dice "el poder establece la verdad porque es el poder", cuando Foucault dice "no hay verdad, la verdad es la del que tiene el poder, la verdad es la del que pueda imponerla", es cierto que siempre va a haber grupos cristianos de las catacumbas, digamos, que van a oponer una verdad antagonista a ésta; al poder eso no le importa, la puede integrar. Pero el poder es instaurar la verdad de aquel que tiene justamente la

capacidad de imponerla. Entonces, cuando Estados Unidos declare que quiere hacer una guerra preventiva en India, en Pakistán, va a dar sus fundamentaciones, las va a dar, y tanto las va a dar, tanto las va a difundir, tantas subjetividades va a conquistar que muchos van a terminar creyendo que tiene razón, que ahí en Pakistán, digamos, está por estallar una guerra atómica o están por tirar misiles atómicos a Estados Unidos o a otros lugares, entonces las tropas que llevan la democracia a todo el mundo tienen que actuar. Porque la cuestión de la democracia en Estados Unidos había significado una ayuda política a los regímenes democráticos que la representaban o que la ponían en peligro. Por ejemplo, ayuda al régimen de Videla porque viene a instaurar la democracia en Argentina, entonces ayuda a ese régimen, lo ayuda, lo autoriza, pero no toma él la tarea de hacer su trabajo. Después, cuando las cosas mejoran, derechos humanos y qué sé yo, bueno, ponen a Alfonsín, instauran la democracia en Argentina y, bueno, adelante, argentinos, con la democracia. Pero esta nueva peligrosísima y belicosa tarea del imperio va a consistir en que cualquier movimiento opuesto a los intereses del imperio global va a ser resulto directamente por el imperio global. O sea que, digamos, si Pitrola y Altamira toman el poder, por decirlo así, imaginemos algo, Estados Unidos va a decidir inmediatamente que se ha creado un nuevo eje del mal, no tengan la menor duda, y va a enviar misiles sobre la casa de gobierno o va a hacer alguna otra cosa execrable. Algo va a hacer, ya no tenemos dudas de que no tienen pruritos en hacerlo. ¿Quién iba a creer en esta salvajada que está ocurriendo en Irak? Ahora, es notable, a su vez, cómo Estados Unidos para defenderse del terrorismo ha resuelto ser el abanderado de la democracia occidental y está dispuesto a imponerla en todo el mundo. Por eso digo que ésta es la primera guerra mundial, porque la llamada primera guerra mundial no fue mundial, hubo montones de países no beligerantes, la segunda tampoco fue mundial, pero ésta es mundial porque el imperio global ha decidido mundializar la guerra. ¿Quién decidió mundializar la guerra? Con el concepto de guerra preventiva es el imperio global el que ha decidido mundializar la guerra.

Entonces, Foucault nos sirve para pensar esto. Hegel también nos sirve para pensar esto. Marx, ni hablar. Recuerden cuando vimos el *Manifiesto comunista*, cuando Marx dice que la burguesía es como el mago que no puede conjurar las fuerzas demoníacas que ha echado a correr. Bueno, es así, el imperio global no va a poder conjurar las fuerzas que ha echado a correr, como está ocurriendo en Irak. Lo que pasa es que hay un atentado en Londres y mueren, no sé, veinticuatro, ochenta, cuarenta,

cincuenta, y el mundo se conmueve por los medios de comunicación que están absolutamente dominados por ellos. Pero matan veinticuatro chicos en Irak y eso sale en la cuarta o quinta página (si es que sale) y automáticamente el lector le da menos importancia. Les guste o no, tengamos la lucidez que tengamos, estamos condicionados a que lo que sale en la cuarta o quinta página sea menos importante que lo que sale en la primera. Entonces, los que mueren en Londres mueren en la primera página, donde sale además Blair furibundo. Pero en Irak si mueren veinticuatro chicos, bueno, es un episodio más de las cosas horrorosas que están ocurriendo en ese país, al fin y al cabo un país salvaje donde Estados Unidos arduamente está intentando imponer la democracia. Pero no quiere la democracia esta gente, entonces matan, matan, matan.

Por otro lado, los otros, es cierto, matan sin una utopía de transformación. Esto es lo terrible del terrorismo, su impunidad, su barbarie, su irracionalismo. Para el terrorismo el triunfo de un acto terrorista es cuánta gente murió en ese acto. Es decir, básicamente la cuestión es así: no saben cómo cambiar el mundo, no saben cómo cambiar el Occidente capitalista, lo único que saben es destruirlo. Entonces, tenemos un terrorismo realmente temible, inteligentísimo, poderosísimo, con agentes muy ilustrados, porque son los propios –es notable, ¿no?– hijos de Inglaterra en este caso, no son esos barbáricos que nos enfocan y uno dice: ¡cómo esta gente puede volar las Torres Gemelas! Bueno, suponiendo que hayan sido ellos los que volaron las Torres Gemelas, es un atentado que requiere una operación de inteligencia notable. Pero esa inteligencia no avanza en la proyección de un mundo más justo, se agota en su poder destructivo...

Al haber sido derrotado el marxismo, no existe en estos momentos una fuerza de superación del Occidente capitalista. Estamos asustados y a la defensiva, pero no tenemos un proyecto de superación. Los que más están enfrentando al Occidente capitalista tampoco lo tienen, pero lo están destruyendo, lo están aterrorizando. Lo cual es peor, por supuesto, porque no van a dinamizar a la izquierda destrozando al Occidente capitalista, sino que le van a dar fuerza a la derecha. Entonces Bush gana las elecciones con lo de las Torres Gemelas. Apenas las había ganado oscuramente en el estado de Florida, pero con el atentado a las Torres Gemelas Bush surge como el guerrero de la venganza. Estados Unidos es un país aterrorizado que vota a Bush por segunda vez porque lo considera como el guerrero más adecuado para esta etapa de la historia, porque lo ve como el guerrero más impiadoso. Incluso la locura de Bush tranquiliza a

los norteamericanos, es tan loco como los terroristas, o sea, es el más adecuado para luchar contra ellos.

Es hora de que pensemos en nosotros. Como vemos, la filosofía europea está toda ella basada en un nazi. Si dejamos al nazi, se cae; si sacamos al nazi, se cae, o sea, que lo resuelvan ellos, nosotros no tenemos la culpa. Las filosofías europeas de los últimos tiempos decidieron que todo había muerto, las filosofías europeas anteriores a la caída del Muro y posteriores a la caída del Muro, posteriores muy poco tiempo, ¿no?, en general anteriores, habían decidido varias cosas. El fin de la historia, esto lo vimos. El sinsentido del progreso, es decir, critican la teoría del progreso porque el marxismo, la dialéctica marxista implicaba una teoría del progreso: a medida que la historia entraba en sus contradicciones avanzaba hacia su fin y la resolución de la historia a la que llevaba el progreso dialéctico era la sociedad sin clases. Hablan entonces los filósofos posmodernos sobre todo de la deconstrucción de los sujetos: tampoco quieren basarse ya en los sujetos. Todo el postestructuralismo se basa en las estructuras y, en última instancia, en el lenguaje. Llegamos aquí al giro lingüístico. Una de cuyas figuras más notorias es Derrida.

Jacques Derrida tiene un enorme éxito en las universidades norteamericanas y establece el concepto de deconstrucción y el concepto de diseminación. Si nosotros analizamos estos conceptos, vemos que ésta es la muerte de la historia. La deconstrucción deconstruye tanto que no podemos entender nada finalmente. Si diseminamos todo, ¿qué es lo que vamos a entender? Si justamente la desgracia de los movimientos populares es que no se unen los unos a los otros... Por ejemplo, si hay una huelga en Salta y hay una huelga en el Conurbano, no van a unir sus intereses, ni siquiera van a pensar que se trata de los mismos intereses, de la misma clase, de los mismos tipos de sometimiento, sino que cada uno va a ir adelante con su propia huelga, o sea que hay una diseminación de los movimientos de protesta. Entonces, la deconstrucción, al deconstruir la historia, impide la posibilidad de la síntesis, de la totalización. Y uno, sin totalizar, sin sintetizar, no puede formar grupos, no puede unir los elementos distintos de la historia para poder actuar sobre ellos. Entonces lo que queda es que uno permanece fascinado ante la fragmentación infinita de la historia y viene Gianni Vattimo, por ejemplo, y dice: la historia ahora es fábula. Y Derrida dice su frase más contundente: yo me dedico a analizar textos. El juego con el texto es infinito, porque un texto puede ser deconstruido infinitamente. La deconstrucción de un texto más o menos es así: Derrida odia la centralización en la estructura, entonces, como odia la centralización, se ocupa en todo análisis de sacar el

elemento central de la centralidad y lateralizarlo. Entonces, analiza un texto, toma una oración y al sujeto lo torna predicado y al predicado lo torna sujeto o lo torna preposición determinada. Entonces puede tomar un verbo de la primera línea del texto y llevarlo a la línea treinta y cinco y poner ese verbo como verbo de la oración de la línea treinta y cinco. Como vemos, esto puede continuar hasta la locura, e incluso produjo un par de hechos muy graciosos que protagonizó el propio Derrida. Intentó defender el discurso del rectorado de Heidegger diciendo que Heidegger en el discurso del rectorado usaba la palabra *Geist*, "espíritu", sin comillas y en *Ser y tiempo* la usaba con comillas como tomando una distancia de esta palabra, entonces que el lenguaje del discurso del rectorado no era el lenguaje de Heidegger. Como ustedes verán, es para darle una paliza. Ahora, tuvo otro problema. A Paul de Man, que es el que introduce a Derrida en Estados Unidos, le descubren unas cartas antisemitas. Derrida, muy seguro y para defender a su amigo e introductor en las universidades de Estados Unidos, pide las cartas y dice que él las va a deconstruir. Deconstruye las cartas, las entrega y todos le dicen: discúlpenos, maestro, pero las cartas siguen siendo antisemitas. Entonces, la frase contundente de Derrida es: no hay más allá del lenguaje. Entonces el giro lingüístico es quedarse en el lenguaje.

Esto es mucho más interesante en Lacan, por ejemplo, cuando Lacan dice que el inconsciente está estructurado como un lenguaje. En realidad, nosotros desde fuera del lacanismo podemos usar con enorme riqueza esa fórmula: el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Y en otro pasaje Lacan dice: el inconsciente es el discurso del Otro. Bueno, muy bien, el inconsciente está estructurado como un lenguaje. Claro, cuando uno nace lo único que hace es recibir palabras, su inconsciente se constituye con las palabras que le llegan y, como dice Derrida, uno no domina una lengua, la lengua lo domina a uno. Perfecto, totalmente de acuerdo. El inconsciente es el discurso del Otro, por supuesto. ¿Recuerdan el ejemplo del taxista de Radio 10? Bueno, su inconsciente es el discurso de Radio 10, está constituido por los medios de comunicación ese inconsciente, ese inconsciente es el discurso del Otro. Ahora, llega un momento en que la conciencia crítica, la libertad del sujeto, la unidad subjetiva con otros sujetos, la posibilidad de la rebelión, lo que quieran, tiene que hacernos decir alguna palabra que no fue dicha o tiene que llevarnos a poder organizar una oración que no escuchamos nunca, y ésa es la conquista de nuestra libertad. Conquistamos nuestra libertad cuando empezamos a hablar un lenguaje propio, cuando uno un día dice: pero esto es una basura. Y ahí se produce la duda cartesiana,

porque desde este lado podemos tomar a Descartes: ¿por qué no dudar? Ese Descartes que duda de todo ahí está rompiendo con todo. Es cierto, centralizó al sujeto, es el sujeto capitalista, pero, ¿por qué no tomar de Descartes este elemento: dudo de todo? Es hora de dudar de todo. Que no nos engañen más. Es decir, los medios de comunicación están abusivamente, fabulosamente, en manos de quienes no somos nosotros, de quienes quieren que nosotros seamos como ellos quieren, y entonces vemos lo que quieren que veamos, escuchamos lo que quieren que escuchemos, sabemos lo que quieren que sepamos. Los medios de comunicación se agrupan, forman grupos oligopólicos en los cuales no hay libertad de prensa, hay libertad de empresa. Los que tienen la libertad son los empresarios. Tomemos el caso de un pibe periodista que va a ver *La guerra de los mundos*, por ejemplo. Llega a la redacción y dice: ¡qué película de porquería, la voy a hacer pelota! No, pará, le dicen, vos estás loco, si *La guerra de los mundos* la distribuye nuestro diario. Ah, no me digas. Sí, te tiene que gustar, idiota, escribí a favor o te despiden. Es decir, como ya no sabemos quiénes poseen lo que poseen, quiénes poseen los medios de poder, ya ni siquiera podemos saber, si publicamos cosas, para quién las publicamos, si escuchamos cosas, quién nos está hablando, si escuchamos a un periodista, a quién está sirviendo. Che, Fulano de tal cómo cambió de opinión. Y claro, si lo compramos. Son frases de la política éstas: claro, si lo compramos. Ah, con razón cambió de opinión. ¿Y la ética periodística? La ética periodística queda relegada a un periodismo de las catacumbas, digamos. Ética periodística puede haber en la revista *Lezama*, donde se han juntado una serie de compañeros valiosos, pero, ¿cuánto vende la revista *Lezama*?

En eso estamos, frente a este mundo, planteándonos cómo lograr la propia palabra. Por más que Lacan diga que yo no domino una lengua sino que la lengua me domina a mí, que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, que mi inconsciente es el discurso del Otro, fantástico, pero tiene que haber un momento en el cual la conciencia crítica del sujeto –por eso vamos a tomar al sujeto– se da cuenta de la ignominia... Marx dice que la ignominia sin la conciencia de la ignominia no es ignominia, porque el que padece la ignominia y no tiene conciencia de la ignominia no sabe que la padece y entonces no puede rebelarse contra ella. El último en enterarse que está dentro del agua es el pez, y así ocurre con el sometido, con el oprimido, para usar la expresión de Freire, que está tomada de Marx. Ese es el último en enterarse que está sometido. Ahora, ¿cómo en este bloque de poder se introduce una palabra disidente? Bueno, el problema es seriamente grave. Yo no tengo grandes esperan-

zas, pero tampoco tengo desesperanzas totales. Creo que es posible ir creando resistencias individuales, intersubjetivas, barriales, fabriles. Es decir, vamos a algo. Miren, nosotros vimos el trabajo en Hegel, ¿recuerdan? En Hegel aparece un elemento fundamental: el esclavo es el que hace la historia, porque el esclavo es el que trabaja y al trabajar crea la cultura. O sea que hay una valoración del esclavo. En otros textos de Marx y en otros textos de Sartre, vimos algo similar. Sartre llega a decir que el obrero en el trabajo descubre su libertad, porque, en última instancia, cuando está solo en el trabajo es él el que decide si una tuerca la pone o no antes que la otra. Esto es micro, absolutamente micro, pero es para Sartre un germen de la libertad, que se da en la fábrica y trabajando. Por eso no hay trabajo, porque en el trabajo y en la centralidad de la fábrica los hombres se reconocen, se vuelven compañeros y comienzan a ser parte de una clase, la vieja clase de los trabajadores que el imperio global ha hecho desaparecer por medio de la informática. La revolución que ha hecho el imperio global es la revolución informática, que ha eliminado el trabajo fabril. Pero hay que reconquistarlo, y sobre todo en la periferia. Nosotros en la periferia todavía podemos peticionar por trabajo, por fábricas, por la reconstitución de un mercado interno. Si un gobierno no se focaliza en esto, no podemos estar con ese gobierno. Ya saben lo que digo. Podemos estar con este gobierno, pero exigiéndolo. Nada es suficiente hasta que no se cree trabajo.

Recuerden lo del soberano en Sartre, cuando Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* dice: la libertad es el fundamento de la alienación. El obrero podrá estar totalmente alienado, pero está alienado porque antes fue libre y entregó su libertad. Ahora, en medio de su alienación, si está trabajando en un lugar en el cual trabajan muchos otros como él, se va a reconocer en los otros. La intersubjetividad y el compañerismo van a comenzar a funcionar y va a aparecer otra vez la clase. Eso debe ocurrir en los países de América Latina, debe ocurrir en la Argentina. En la Argentina debe ocurrir una recuperación del trabajo.

Entonces, para nosotros la dialéctica no ha muerto, porque la dialéctica contiene en sí como principio constitutivo la negatividad. La dialéctica es el método destinado a negar lo instituido. Descartamos el momento ése de la conciliación, al diablo, nos detenemos en el momento de la negatividad. La dialéctica es un análisis histórico destinado a negar el orden instituido, que siempre se presenta como incuestionable.

Luego, necesitamos del sujeto porque necesitamos de la conciencia. De aquí que haya tomado tanto a Sartre. Necesitamos esa conciencia tan abominable, tan abominada, ese sujeto del que los europeos quisieron

escapar constantemente para refugiarse en el lenguaje, como había sugerido Heidegger y para que Derrida diga "no hay más allá del lenguaje". Mentira, ¿cómo no hay más allá del lenguaje? Más allá de *Mein Kampf* está Auschwitz, y a ver si esto lo puede defender Derrida deconstruyendo *Mein Kampf*. Le va a costar mucho trabajo. Estamos contra la fragmentación, estamos contra ese goce de la incertidumbre que traen las nuevas filosofías. Hay que volver a tener certidumbres, pero para volver a tener certidumbres hay que volver a tener pensamientos diferenciados, diferenciados de los que nos imponen. En realidad, todos somos hijos de Bugs Bunny, de Ted Turner, de Bill Gates, del Microsoft, de Internet, de lo que ustedes quieran, de Hollywood, somos hijos, vamos a ver eso, nos colonizan la subjetividad, y la subjetividad es lo más revolucionario que tenemos en la medida en que podamos compartirla.

Entonces, hay que volver a la centralidad en la fábrica, hay que volver a crear trabajo, hay que volver a crear un mercado interno, hay que eliminar la pobreza, hay que educar, hay que lanzar un millón de educadores a lo largo y a lo ancho de este país para que eduquen, porque el chico que no está educado está perdido, nació condenado a ser un perdedor.

¿Cuándo fuimos nosotros sujetos fuertes? El sujeto fuerte es el sujeto cartesiano. Nosotros nunca fuimos sujetos fuertes, ¿por qué vamos a obedecer la consigna de destruir el sujeto cartesiano? Que lo destruyan ellos. Nosotros necesitamos un sujeto fuerte, necesitamos dudar desde una subjetividad fuerte.

¿Que murieron los proyectos colectivos porque lo colectivo es totalitario, porque lo colectivo es totalitario-marxista-estalinista, como dicen todas las filosofías posmodernas? Nosotros necesitamos proyectos colectivos, necesitamos respetar las diferencias, como buenos demócratas, pero no caer en la fragmentación esquizofrénica. Porque vamos a respetar las diferencias, pero vamos a tratar de dejar de lado nuestras diferencias para tratar de unirnos y generar una potencia que tiene que ser potencia de base, y esa potencia de base debería poder unirse con un Estado que la requiera, que la busque. Porque lo que se le puede objetar a Kirchner, que yo creo que es un buen tipo, pero lo que se le debe objetar absolutamente es que las encuestas no salen a la calle. A uno le pueden dar las encuestas el 80%, pero si viene un loco con un tanque y yo salgo de la Casa Rosada con un papel que dice que tengo el 80% de las encuestas, el loco me vuela de un cañonazo y las encuestas no se materializan en militancia. O sea, lo que habría que decirle es: mire, señor Presidente, usted tendrá el 80% de las encuestas, pero en la medida en que ese 80% no se materialice en potencia popular y social, no sirve para mucho, no sale de los papeles.

¿Cómo vamos a aceptar que la idea de Nación murió, según nos dice toda la posmodernidad, si nunca fuimos una Nación? ¿Cuándo fuimos una Nación? América Latina nació deconstruida y ahora durante toda la década del '80 la academia sarlo-alfonsinista del '80 deconstruyó la cultura argentina. Es decir, deconstruir un país destrozado es lo peor que se puede hacer, cuando se trataba de construirlo. ¿Achicar el Estado? ¿Qué es eso de achicar el Estado? ¿Qué nos quedó de Nación después de 25 años de achicar el Estado? O sea, tenemos que pensar en situación. Nuestra situación es nuestra situación y es intransferible. En este momento nuestra situación tiene que ser latinoamericana, porque ya no hay países que por sí mismos puedan liberarse. Es mucho más difícil misilear un continente entero que misilear un país o decidir que la guerra preventiva se hace contra Bolivia, por ejemplo. O sea, tenemos que plantearnos la unidad latinoamericana de Bolívar, de Sucre y de San Martín (aunque San Martín fue siempre un poco huidizo, para mí). Somos la periferia, pero somos la periferia porque estamos ajenos a la totalidad, es decir, nos tenemos que asumir como periferia pero para decir que el imperio no es totalidad, que es una mala totalidad, porque totaliza mal. Y no vamos a aceptar esa totalidad, porque esa totalidad es la de un imperio bélico y casi teológico en estos momentos.

Recuperar la historia. Los hombres hacen la historia. La historia los hace a ellos, es verdad, pero los hombres hacen la historia. El poder editorial, el poder comunicacional y la identidad nacional. La identidad nacional es un tema muy conflictivo, pero ya no podemos hablar de identidad nacional, tenemos que hablar de identidad regional. América Latina tiene que ir en busca de su unidad. América Latina, como dije, se deconstruyó antes de nacer, porque las oligarquías locales destrozaron a América Latina. En cuanto al poder, ya no es un problema nuestro el de tomar o no el poder, porque el poder ya no se sabe bien dónde está. Ya no hay palacio de invierno. Aunque tomáramos la Casa Rosada, la bombardearían en menos de una semana. Es decir, más que pensar en la toma de un poder, tendríamos que pensar en la constitución de un contrapoder, y ese contrapoder está en nuestra conciencia de que si no somos libres, al menos podemos ser libres. Y podemos ser libres a partir de nuestra conciencia crítica, de nuestra duda, que le dice a la totalidad sofocante del imperio que no, que vamos a cambiar de canal y que estamos dispuestos a hacerlo.

Bueno, el curso termina aquí. Gracias, muy amables.

Se terminó de imprimir en el mes de julio de 2006
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset
Viel 1444, Capital Federal